MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

3. Jahrgang Oktober 1952 Nummer 4

Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche

Von Klaus Mörsdorf, München

Einleitung:

Das sakramentale Gepräge der Kirche

Der Satz „Extra Ecclesiam nulla salus" ist der bündigste Ausdruck des christlichen Glaubensbewußtseins, daß die sichtbare, in hierarchischer Ordnung stehende Kirche das von Jesus Christus aufgerichtete Zeichen des Heiles ist, in dem der Gottmensch, der einzige Mittler des Heiles, sein Heilswirken bis zu seiner Wiederkunft in verborgener Weise fortsetzt. Als Zeichen des Heiles hat die kirchliche Gemeinschaftsordnung sakramentales Gepräge. Das in der Kirche gegenwärtige Heilswirken des Herrn wird in ähnlicher Weise sichtbar und greifbar wie bei dem Mensch gewordenen Gottessohn, dessen menschlicher Leib das göttliche Leben in seiner Fülle in sich barg. Wie der Gottmensch das Ursakrament ist, von dem alles sakramentale Geschehen seine Kraft und Mächtigkeit herleitet, so ist die Kirche als Gegenwärtigsetzung des Gottmenschen in Raum und Zeit das fortlebende Ursakrament oder, wie man zu sagen pflegt, das Sakrament der Sakramente.

Mit dem Auftrag, das Heilswirken des Herrn fortzusetzen, wurde der Kirche zugleich die Art und Weise bestimmt, in der sie ihren Auftrag zu erfüllen hat: durch die Verkündung des Wortes und durch den Vollzug der Sakramente. Wortverkündung und sakramentales Handeln sind zwei verschiedene Weisen der Heilsvermittlung, sie stehen aber in einer tiefgreifenden Zuordnung zueinander und begegnen sich in lebendiger Wirkeinheit, weil es der Herr selbst ist, der in beiden Weisen sein Heilswirken fortsetzt. Das Wort, das in der Kirche verkündet und gehört wird, ist das Zeugnis der Kirche von der Menschwerdung des Gottessohnes, von dessen Leben und Wirken und der frohen Botschaft, die er der Menschheit vom Vater

gebracht hat. Die Verkündung geschieht in der Vollmacht des Herrn, so daß sich der Herr in der Wortverkündung der Kirche selbst bezeugt. Der unsichtbare Herr verbürgt dem Wort der Kirche eine Wirkmächtigkeit, die menschlicher Rede nicht zugänglich ist. Als lebendiges Christuszeugnis der kirchlichen Gemeinschaft läßt die Wortverkündung die Glieder der Kirche heranreifen zu tieferem Verstehen und Ergreifen des Wortes und ruft jene, die draußen sind, auf zur gläubigen Entscheidung und zur Nachfolge des Herrn in der sichtbaren Kirche. Der Wortverkündung eignet damit eine gemeinschaftbildende und gemeinschafterhaltende Kraft; sie ist wesentliches Element im Aufbau der sichtbaren Kirche.

Die Wortverkündung ist hingeordnet auf das sakramentale Leben der Kirche. Was im Worte gehört wird, wird im sinnbildlichen Geschehen des sakramentalen Handelns sichtbar und greifbar. Das Geheimnis des Heiles verleiblicht sich in sakramentalen Zeichen, d. h. in symbolischen Handlungen und in Dingen, die der natürlichen Ordnung entstammen und von dem Herrn dazu bestimmt sind, wirksame Träger seiner Heilsvermittlung zu sein. Das sinnbildliche Handeln hat seine geistliche Wirkkraft nicht aus sich selbst, sondern aus dem Wort Christi, das sich mit dem sinnbildlichen Handeln verbindet und diesem die sakramentale Zeichenbedeutung und Zeichenwirksamkeit verleiht. Das Wort steht damit in engster Beziehungseinheit zum Sakrament. „Vom Worte wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistigkeit und vom Sakramente wird das Wort mit der Fülle geistlicher Wirklichkeit erfüllt“ [1]).

Unbeschadet dieser engen Verflochtenheit, sind Wort und Sakrament zwei verschiedene Elemente im Aufbau der sichtbaren Kirche. Die Kirche ist weder bloß Kirche des Wortes noch bloß Kirche des Sakramentes, sondern beides zugleich und in einem: Kirche des Wortes und des Sakramentes. Damit erhält die der Kirche als Zeichen des Heiles eigene Sakramentalität eine bestimmte Differenzierung, die der verschiedenen Wirkweise von Wort und Sakrament entspricht. Eine weitere Differenzierung folgt aus der verschiedenen Wirkmächtigkeit der Sakramente. Es gibt Sakramente, die nur einmal, und andere, die mehrfach empfangen werden können. Taufe, Firmung und Weihe prägen der Seele ein geistliches unzerstörbares Zeichen, den sakramentalen Charakter ein; sie vermitteln in bestimmter Abstufung eine unverlierbare Konsekration und hierdurch eine ebenso gestufte Befähigung und Verpflichtung, an der Heilswirksamkeit der Kirche in Wort und Sakrament teilzuhaben. Sie sind die Zeichen des sakramentalen Aufbaues der Kirche. In gewisser Hinsicht nehmen Ehe und Letzte Ölung an der Eigenart der konsekratorischen Sakramente teil. Die in konsekratorischer Weise geprägte Christusbildlichkeit ist Gabe und Aufgabe, sie drängt auf tätiges Entfalten und Fruchtbarwerden im Leben der Kirche und gelangt zu vollwirksamer Darstellung in den Sakramenten der Buße und der Eucharistie. Dieser Unterschied ist von wesentlicher Bedeutung für die Sichtbarkeit der Kirche; er läßt uns unterscheiden zwischen einer konstitutionellen und einer tätigen Ordnung der Kirche. In beiden Ordnungen lebt die Beziehungseinheit von Wort und Sakrament und in beiden Ordnungen ist die Kirche Zeichen des Heiles, aber in verschiedener Intensität.

---

[1]) Gottlieb Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, S. 18.

I. Die rechtliche Struktur der sichtbaren Kirche

1. Übernatürliche Grundlagen

Als die durch Wort und Sakrament begründete Gemeinschaft ist die Kirche sichtbar und um ihrer Sichtbarkeit willen sakramental. Die Sichtbarkeit ist der Kirche wesentlich, weil sie nur als sichtbare Gemeinschaft Zeichen des Heiles sein kann. Das Recht der Kirche gehört zu dem, was an der Kirche sichtbar ist, nicht als etwas Äußerliches oder Nebensächliches, das aus einem menschlichen Sicherheitsbedürfnis zu der durch Wort und Sakrament begründeten Kirche hinzukäme, sondern als wesentliches Element der Sichtbarkeit. Die sichtbare Kirche hat rechtliche Struktur, d. h. es gibt in der Kirche eine Ordnungsgewalt, die sich nicht mit dem Wecken innerer Einsicht und Überzeugung begnügt, sondern mit verbindlichem Geltungsanspruch auftritt, der sich von einem in der Vergangenheit liegenden, sichtbar gewordenen Vorgang herleitet. In der Ablehnung eines solchen formalen Geltungsanspruches liegt für Rudolf Sohm der Angelpunkt seines Angriffes gegen das Recht der Kirche[2]). Seine These: „Das Wesen der Kirche und das Wesen des Rechtes stehen miteinander in Widerspruch", anders ausgedrückt: „Die Kirche will kraft ihres Wesens kein Kirchenrecht" richtet sich nicht gegen den sachlichen Inhalt des Rechtes der Kirche, sondern allein gegen dessen Anspruch auf formale Geltung, d. h. gegen die Annahme einer Ordnungsgewalt, die darin gründet, „daß sie auf Grund bestimmter Tatsachen der Vergangenheit zustehe, ohne Möglichkeit der Kritik, ohne Rücksicht darauf, ob sie gegenwärtig als sachlich gerechtfertigt erscheint oder nicht"[3]). Das katholische Sakrament mit seiner Wirkmächtigkeit ex opere operato schließt einen solchen Geltungsanspruch ein; das Sakrament erscheint Sohm darum als Rückfall in die kultischen Vorstellungen des Heidentums und des alten Israel, ein Sieg des Katholizismus über die urchristlichen Ideen. Sohm gründet daher die Kirche allein auf das Wort Gottes.

a) Rechtliche Struktur des Wortes. Sohm sagt: „Das Wort Gottes erkennt man nicht an irgendwelcher Form, sondern an seiner inneren Gewalt. Die Christenheit hat nur dem Wort zu folgen, welches sie kraft innerer freier Zustimmung als Wort Gottes anerkennt. Nur dem sachlich gerechtfertigten, in Wahrheit aus dem Geist Gottes stammenden Wort leistet sie Gehorsam"[4]). Der dem Worte Gottes geschuldete Gehorsam ist indessen kein rechtlicher, sondern freier Gehorsam, nicht Rechtspflicht, sondern Liebespflicht[5]). „Sobald gewiß ist, daß nicht Menschenwort, sondern allein Gottes Wort in der Ekklesia regieren soll, sobald ist ebenso gewiß, daß es keine Macht noch Amtsbestellung in der Christenheit geben kann, welche rechtliche Befugnis gegenüber der Gemeinde gibt"[6]). Der Gedanke, daß Gottes Wort die Kirche regiert, ist bei Sohm so vorherrschend, daß er von Christus nur als dem Gott spricht; er übersieht dabei die erste und grundlegende Tatsache, auf der die Kirche beruht, die

---

[2]) Rudolf Sohm, Kirchenrecht (= KR): I. Band. Die geschichtlichen Grundlagen, Leipzig 1892, II. Band. Katholisches Kirchenrecht, Leipzig 1923 und Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, Leipzig 1918 (= Altkath. KR).

[3]) Sohm, KR I 23.

[4]) Sohm, KR I 23.

[5]) Sohm, KR I 27 f.

[6]) Sohm, KR I 23.

Menschwerdung des Wortes Gottes[7]). Sohm hat nirgends die Frage aufgeworfen, ob Jesus Christus den Anspruch Gottes in einer Weise stellen konnte und gestellt hat, daß der Angesprochene nicht kraft der Einsicht in die innere Macht des Wortes, sondern aus dem formalen Grunde, daß der Künder des Wortes der Sohn Gottes ist, zum Gehorsam verpflichtet ist. Die Möglichkeit eines solchen formalen und darum rechtlichen Anspruches und Gehorsams wird der nicht leugnen dürfen, der die Gottessohnschaft des Herrn und die Hoheit Gottes über alles Geschaffene bejaht. Daß der Herr das Wort Gottes mit diesem Geltungsanspruch tatsächlich verkündet hat, bezeugt uns die Heilige Schrift. Der Herr spricht autoritativ im Bewußtsein der ihm vom Vater gegebenen Sendung. „Den Alten wurde gesagt — Ich aber sage euch!" Er erweckt bei seinen Zuhörern den Eindruck, daß da „einer spricht, der Macht hat". Er selbst bekennt: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden" und gibt daraufhin den Missionsbefehl (Mt 28, 19). Er fordert Anerkennung mit ausdrücklicher Berufung darauf, daß er der Gesandte des Vaters ist. Als die Pharisäer ihm vorhalten, sein Zeugnis sei nicht wahr, weil er sich selbst bezeuge, geht er auf den dem israelitischen Recht entlehnten Einwand ein, er beruft sich auf die gesetzliche Beweisregel, daß das Zeugnis zweier Menschen beweiskräftig ist, und verweist als Mitzeugen auf den Vater, der ihn gesandt hat (Jo 8, 12—20). Auf derselben Ebene liegt es, wenn der Herr die wunderbaren Erweise seiner Macht in den Dienst der Beglaubigung seiner Sendung und seines Wortes stellt (vgl. Mt 9, 1—8; Jo 2, 11; 5, 31—40; 9, 30—34; 20, 30—31). Er sieht sich hierzu veranlaßt, weil es bei den Hörern des Wortes an der inneren Einsicht und Bereitschaft zur Annahme fehlt. Das Volk versteht ihn nicht, und oft genug tadelt der Herr seine Jünger, daß auch sie ihn nicht verstehen. Auf solchem Hintergrund läßt die Sanktion, die der Herr für alle Zeit mit seiner Botschaft verbunden hat, die rechtliche Struktur des Gotteswortes klar in Erscheinung treten. „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mk 16, 16). In dieser gebieterischen Weise kann nur sprechen, wer sich als der Herr weiß und Gehorsam fordern kann, weil er der Herr ist. Die Botschaft des Herrn ist nicht ablösbar von der Person des Herrn; die gläubige Annahme erfordert die Anerkennung des Boten und der Botschaft. Dabei steht die Person des Menschgewordenen Gottessohnes durchaus im Vordergrund, sodaß an dem Ja oder Nein zu ihm über Heil oder Verdammung entschieden wird. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer nicht glaubt, ist bereits gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes geglaubt hat" (Jo 3,18). Wir dürfen mithin feststellen: Der vom Herrn für sich und seine Botschaft erhobene Geltungsanspruch ist rechtlicher Art, weil er sich von der in der Menschwerdung sichtbar und greifbar gewordenen Sendung durch den Vater herleitet.

In der gleichen Mächtigkeit, mit welcher der Herr das Wort verkündet hat, lebt dieses fort in der Kirche. Der Herr schuf hierzu die Voraussetzung, indem er sich durch rechtliche Bevollmächtigung die Apostel

---

[7]) Im Altkath. KR 83 f. hat Sohm den Zusammenhang zwischen Menschwerdung und Kirche zwar gesehen, aber keine Konsequenzen daraus gezogen.

zu seinen Stellvertretern erwählte[8]). Der Apostel ist Stellvertreter des Herrn, nicht bloß im Zeugnisgeben, sondern allgemein im verbindlichen Handeln für den Herrn. In allem, was der Apostel im Namen des Herrn fordert, hat er, weil er die Person des Herrn vertritt, Anspruch auf den Gehorsam, der dem Herrn selbst geschuldet ist.

b) Die rechtliche Struktur des Sakramentes ist mit dem Sakramentsbegriff gegeben. Als sichtbares und wirksames Sinnbild einer unsichtbaren Heilswirklichkeit ist das Sakrament mit dem Rechtssymbol verwandt. Es liegt mit diesem in einer Tiefenschicht, die der sakralen Wurzel des Rechtes zugewandt ist. Das Rechtssymbol weist in gemeinschaftsbezogener Weise auf eine unsichtbare Wirklichkeit hin. Es ist entweder ein Gegenstand, der über seine sinnliche Erscheinung hinaus etwas aussagt, oder eine Handlung, die im sinnbildlichen Geschehen etwas Unsichtbares bewirkt. Das Rechtssymbol steht in lebendigem Zusammenhang mit der Sitte eines Volkes; es wächst aus dieser urtümlichen Quelle des Rechtes, es steht so durch die Art seines Werdens mitten in der Gemeinschaft und erlangt durch sie die Kraft, im Sinnbild Rechtsverbindliches auszusagen oder zu bewirken. Das orientalische Recht und insbesondere das volksnahe germanische Recht hatten eine reiche Symbolik, von der vieles in dem Recht und in der Liturgie der Kirche fortlebt. Die Handauflegung, eines der wichtigsten und in vielfältigem Gebrauch stehenden sakramentalen Zeichen, ist im orientalischen und insbesondere im jüdischen Recht ein vielschichtiges Symbol sakralrechtlicher Art. Die Übernahme dieses Symbols in die sakramentale Zeichenwirksamkeit macht deutlich, daß das sakramentale Heilszeichen für die sichtbare Heilsgemeinschaft der Kirche im Rechtssymbol sein Analogon hat. Die rechtliche Struktur des Sakramentes beruht indessen nicht darauf, daß die Gemeinschaft der Kirche in ein bestimmtes Zeichenverständnis hineingewachsen ist und dieses als verbindlich und wirksam anerkennt, sondern darauf, daß der Herr den von ihm auserwählten Zeichen ihre sakramentale Sinnbildlichkeit und Wirkmächtigkeit eingestiftet hat. Damit ist den Sakramenten auch die wesentliche Beziehung zur Gemeinschaft der Kirche vom Herrn selbst gegeben. Indem sich die Kirche nach dem Willen des Herrn in heiligen Zeichen aufbaut und zutiefst in ihnen ihre Existenz als Heilsgemeinschaft vollzieht, wird sie als sakramental geprägte Gemeinschaft zum Zeichen des Gottmenschen, der in und mit ihr sein Heilswirken in greifbarer und sichtbarer Weise fortsetzt.

Die rechtliche Struktur des Sakramentes ist für Sohm so offenkundig, daß er das Recht der Kirche zusammen mit dem Sakrament entstehen läßt und für die erste — bis Gratian angenommene — Periode des sog. altkatholischen Kirchenrechts geradezu als „Sakramentsrecht" charakterisiert[9]). Die Anfänge hierzu sieht Sohm bereits in der apostolischen Zeit. Dem Urchristentum sei die sichtbare Kirche ein Mysterium, ein sichtbarer Tatbestand, in dem auf geheimnisvolle Weise unmittelbar Gott selbst wirksam sei, und das Mysterium der Kirche wiederhole sich in allen Handlungen

---

[8]) Vgl. hierzu Klaus Mörsdorf, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, MThZ 3 (1952) 2 f.

[9]) Sohm, Altkath. KR 51 ff.; dazu s. Klaus Mörsdorf, Altkanonisches „Sakramentsrecht"? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani, in den demnächst erscheinenden Studia Gratiana (Bologna.)

der Kirche. Die Kirche des Urchristentums habe indessen bloß eine charismatische, keine rechtliche Organisation. Jeder Christ sei gleich geistbegabt, jeder könne der Versammlung vorstehen und das Dankgebet sprechen, und es gebe niemanden, der ein Recht darauf habe, dies zu tun. So sei die Kirche zwar sichtbar, aber das Handeln der Kirche sei in dem Sinne unsichtbar, daß es kein äußeres Kennzeichen dafür gebe, daß eine konkrete Handlung ein Handeln der Kirche sei. Menschliches Sicherheitsbedürfnis habe daher nach äußerer Ordnung verlangt, welche das Handeln der Ekklesia versichtbarte und zugleich verbürgte. Diese Ordnung läßt Sohm noch im Laufe des ersten Jahrhunderts aus der sonntäglichen Eucharistiefeier mit Bischof, Presbytern und Diakonen herauswachsen. Als diese Form der Eucharistiefeier sich als religiös notwendig durchgesetzt habe, sei die in das Reich Gottes führende Handlung sichtbar geworden. Das katholische Sakrament sei nunmehr da und mit ihm das Kirchenrecht. Dieses Recht ist nach Sohm ausschließlich göttliches Recht und in sich unveränderlich, es kennt nur Gültigkeits- und keine bloßen Ordnungsvorschriften. Es ist „Rechtsordnung für das Wirken des Gottesgeistes in und mit der Ekklesia, Rechtsordnung für Gott (Christus) selbst".[10] Alles Handeln der Kirche ist daher ex opere operato sakramental. Neben dem Heil wirkenden Handeln gibt es Unheil wirkendes Handeln. So wird der Taufe als Gegensakrament die Exkommunikation zur Seite gestellt, die den Taufcharakter zerstöre und das Taufsakrament zunichte mache [11]), und der Ordination die Deposition, welche die Ordination (als an einem Unwürdigen geschehen) mit rückwirkender Kraft nichtig mache und den empfangenen Geist auslösche [12]).

Das so in knapper Nachzeichnung der Sohmschen Konzeption skizzierte Sakramentsrecht ist ein ganz und gar einschichtiges Recht. Es kennt nicht den Unterschied von Wort und Sakrament und keine unterschiedliche Wirkweise im sakramentalen Bereich. Es sieht die Kirche nicht als Ganzes in ihrer durch Wort und Sakrament und die Verschiedenheit der Sakramente bedingten Abschichtung, sondern verabsolutiert eine bestimmte Schicht der sakramentalen Wirklichkeit und gibt diese aus für das Ganze der kirchlichen Wirklichkeit. Das Ungenügen des so verstandenen Sakramentsrechtes hat Sohm selbst gesehen und an der Problematik der altchristlichen Ordination eindringlich dargestellt. Nach den Tagen Gregors VII. habe es sich immer deutlicher herausgestellt, daß es unmöglich war, das altkatholische Recht länger aufrechtzuerhalten. Sohm sagt geradezu: „Es war notwendig, daß das altkatholische Kirchenrecht unterging" [13]). Es ist dies wohl dieselbe „eiserne Notwendigkeit", die Sohm für die Ablösung der ursprünglich charismatischen Ordnung durch das altkatholische Sakramentsrecht anerkennt; denn wie er in der Geburt des Kirchenrechtes den ersten, so sieht er in der Ablösung des altkatholischen Kirchenrechtes durch das sog. neukatholische den zweiten Bruch in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung. Das neue Recht, das Sohm gegen Ende des 12. Jahrh. aufkommen läßt, erscheint ihm als ein rein weltliches Körperschaftsrecht. Die Kirche, vordem der Körper Christi, wandele sich

10) Sohm, Altkath. KR 557.
11) Sohm, Altkath. KR 272 f.
12) Sohm, Altkath. KR 345 f.
13) Sohm, Altkath. KR 453 f.

um zur Körperschaft Christi. Das Regiment sondere sich ab vom Sakrament. Die Hierarchia ordinis, ehedem die einzige Ordnung des Kirchendienstes, werde jetzt überspielt von der allbeherrschenden Iurisdictio, eine bis dahin unbekannte, dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnte, rein körperschaftsrechtliche Regierungsgewalt. Sohm erkennt dabei an, daß der katholischen Kirche neben der neuen Schicht des Körperschaftsrechtes die ältere Schicht des sakramentalen Rechtes erhalten geblieben sei. Das katholische Kirchenrecht erscheint ihm somit als eine Mischung von geistlichem und weltlichem Recht. In gleicher Weise sind ihm Ordo und Iurisdictio zwei streng geschiedene Größen, die eine sakramentaler, geistlicher und die andere weltlicher Art. Die Beziehungseinheit von Ordo und Iurisdictio, auf die ich (im nächsten Abschnitt) näher eingehen werde, kam Sohm nicht in das Blickfeld, weil er das Kirchenrecht allein aus dem Sakrament abgeleitet und dabei das Wort übersehen hat. Allein die Doppelschichtigkeit, die Sohm für das sog. neukatholische Kirchenrecht feststellt, hat einen richtigen Kern; denn das Recht der Kirche ruht auf einer doppelten Grundlage.

2. Naturrechtliche Grundlagen

Die Kirche ist übernatürliche Gemeinschaft, aufgebaut durch Wort und Sakrament. Sie ist von oben, nicht von unten. Sie ist nicht aus einem menschlichen Gemeinschaftsbedürfnis in religiösen Fragen herausgewachsen, sie ist nicht Kirche, weil Menschen sich entschlossen haben, Gott als ihren Herrn anzuerkennen und als sein Volk in Gemeinschaft zu leben. Die Kirche ist Volk Gottes, weil Gott sie dazu gemacht hat und immerfort macht. Gott selbst ruft den Menschen über alle völkische und rassische Enge hinweg zur Kirche und macht ihn im sakramentalen Gottesgeschehen zum Glied der Kirche. So ist die Kirche freie gnädige Stiftung Gottes, nicht von dieser Welt, aber als sichtbare Gemeinschaft von Menschen, die auch als begnadete Gotteskinder nicht aufhören, Menschen zu sein, in dieser Welt. Wie die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern voraussetzt und vervollkommnet, so bleiben die natürlichen Ordnungsbeziehungen, die das Naturrecht für das Leben in Gemeinschaft gibt, auch in der Kirche bestehen, erfahren aber zugleich eine Überhöhung und nähere Bestimmung durch die der Kirche in Wort und Sakrament von Gott gegebene Ordnung. Wie es Gott gefallen hat, sich durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes in die menschliche Natur zu entäußern, so zeigte sich bei der Kirchengründung als sein gnädiger Willen, sich in die Formen menschlicher Gemeinschaft zu entäußern. Die naturrechtlichen Grundlagen der kirchlichen Gemeinschaft gehören mithin wesentlich zu dem, was die Kirche sichtbar macht, und haben ihren Anteil an dem sakramentalen Gepräge der Kirche[14]).

Das will sagen, daß der Kirche rechtliche Ordnung allein schon deshalb wesentlich ist, weil sie menschliche Gemeinschaft ist. Ubi societas ibi ius! Wo sich gesellschaftlicher Zusammenschluß zeigt, da bildet sich Recht. Der Mensch ist so, wie der Schöpfergott ihn gestaltet hat, hingeordnet auf den gesellschaftlichen Zusammenschluß. Er strebt nach Gemeinschaft, um

14) Joseph Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechtes, Tübingen 1947, S. 10 f. hat diesen Zusammenhang zwischen naturrechtlicher und sakramentaler Ordnung nicht gesehen.

sein individuales Sein zu ergänzen und zur vollen Entfaltung zu bringen. Die Gemeinschaft gibt hierzu die nötige Hilfe und der Mensch dient der Gemeinschaft als Glied des Ganzen. Die Beziehungen der Glieder untereinander und zur Gemeinschaft als solcher erfordern eine Beschränkung der Freiheit des Einzelnen und die für alle Glieder bestehende Bindung verbürgt dem Einzelnen seine Freiheit im Rahmen des Gemeinschaftsganzen. Diese für alles menschliche Zusammenleben unerläßliche Ordnungsfunktion leistet das Recht. Es setzt damit notwendig eine Autorität voraus, die über die Gemeinschaft gebietet. Die höchste Autorität jeglicher Gemeinschaftsordnung ist Gott. Das Recht kann sich aber nicht mit dieser letzten Autorität begnügen; seine Aufgabe, in einer konkreten Gemeinschaft Ordnung zu schaffen und zu gewährleisten, erfordert notwendig eine durch Menschen repräsentierte Autorität. Bei der inhaltlichen Festlegung dessen, was hier und jetzt Recht sein soll, findet die irdische Autorität ein höheres Recht vor, das — wenn auch nicht überall in gleichem Maße — im Bewußtsein der ganzen Menschheit lebendig ist. Es ist das dem Menschen von seinem Schöpfer und Herrn eingeschaffene Gesetz des freien Handelns, das zu jedem in der Stimme des Gewissens spricht. Von ihm sagt Paulus, daß den Heiden „der Kern des Gesetzes in ihr Herz geschrieben" ist (Röm 2, 15). An diesem höheren Recht hat sich alle menschliche Rechtsetzung und Rechtsanwendung auszurichten und von ihm empfängt das menschliche Gesetz letztlich seine Verbindlichkeit, weil alle irdische Autorität in der göttlichen gründet. Ein menschlicher Rechtssatz, der dem natürlichen Recht widerspricht, ist kein wahres Recht und kann nicht im Gewissen verpflichten.

Das recht verstandene Naturrecht ist kein menschliches Gemächte, sondern heilige Schöpfungsanordnung Gottes. Es kann darum der übernatürlichen Grundlegung der Kirche nicht zuwider sein; seine Herreinahme in das Recht der Kirche bedeutet weder Einbruch weltlichen Rechtes in den sakralen Bereich noch Aufspaltung der durch Wort und Sakrament begründeten Kirche. Das Naturrecht ist eine lebendige Kraft in der Gestaltung des kirchlichen Gemeinschaftslebens, aber ganz und gar eingebettet in die übernatürliche Existenz der Kirche. Die übernatürlichen Grundlagen stecken das Feld ab, auf dem sich eine an dem Naturrecht ausgerichtete freie Rechtsentwicklung entfalten kann. So läßt z. B. die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung der Entfaltung eines Körperschaftsrechtes nur einen bescheidenen Spielraum, und man kann die kirchliche Iurisdictio nicht ärger verkennen, als wenn man in ihr, wie Sohm es getan hat, eine dem weltlichen Rechtsverständnis entlehnte, körperschaftsrechtliche Regierungsgewalt erblickt.

II. Die Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie

Die Sakramentalität der Kirche ist unlöslich gebunden an ihre hierarchische Struktur; denn erst dadurch, daß das unsichtbare Haupt der Kirche in der sichtbaren Kirche sichtbar vertreten wird, ist die Kirche der in Raum und Zeit fortlebende Gottmensch, die sichtbare Darstellung des Herrenleibes, der nicht sein kann ohne sichtbares Haupt. Diese Ordnung der Kirche beruht auf dem Willen des Herrn, sein Heilswirken in der

Kirche durch bevollmächtigte Vertreter fortzusetzen. Die Weitergabe der eigenen Sendung an die Apostel schließt die Vollmacht ein, den Herrn in seinem Hauptsein sichtbar zu vertreten, und die Berufung des heiligen Petrus zum obersten Hirten der Kirche läßt keinen Zweifel daran zu, daß der Herr als Haupt der Gesamtkirche von einem einzigen als sichtbarem Haupt vertreten sein wollte. Bei dem besonderen Priestertum der Kirche geht es vornehmlich darum, der sichtbaren Kirche als Ganzem und jeder Teilgemeinschaft das Haupt Christus sichtbar darzustellen. Um so merkwürdiger erscheint es, daß die Hierarchie der Kirche nicht eingliedrig, sondern zweigliedrig ist, zumal wenn man bedenkt, daß die Kirche erst nach 12 Jahrhunderten in dieses Verständnis der inneren Grundlagen ihrer Verfassung hineingewachsen ist.

Der Codex Iuris Canonici (c. 108 § 3) stellt fest, daß die auf göttlicher Einsetzung beruhende Hierarchie der Kirche sich aus zwei Säulen aufbaut, der hierarchia ordinis der Bischöfe, Priester und Gehilfen, und der hierarchia iurisdictionis mit den beiden Grundpfeilern des päpstlichen Primates und des diesem untergeordneten Episkopates. In Entfaltung dessen, was der Kirche von ihrem Stifter gegeben ist, haben beide Säulen durch die Kirche eine weitere Ausgestaltung erfahren, so daß in beiden Hierarchien Stufen göttlichen und kirchlichen Rechtes zu unterscheiden sind. Der zweigliedrigen Hierarchie entspricht die Unterscheidung zwischen Weihegewalt (potestas ordinis) und Hirtengewalt (potestas iurisdictionis). Was diese Zweigliedrigkeit, die der Kirchenverfassung das ihr eigentümliche Gepräge gibt, im letzten Grunde sagen will, ist noch nicht befriedigend geklärt [15]).

1. Herkömmlicher Sinn der Unterscheidung

Man sieht den Unterschied zwischen Weihe- und Hirtengewalt im wesentlichen bestimmt durch die Verschiedenheit des Gegenstandes, an dem sich die eine und die andere Gewalt betätigt. Die mittelalterliche Theologie bezog die Weihegewalt auf das Corpus Christi verum und die Hirtengewalt auf das Corpus Christi mysticum. In Aufnahme dieser Unterscheidung sagt der Catechismus Romanus: „Die Weihegewalt bezieht sich auf den wirklichen Leib des Herrn in der allerheiligsten Eucharistie, die Hirtengewalt aber bewegt sich ganz im mystischen Leib des Herrn“ [16]). Hier ist ein wichtiges, aber nicht das bestimmende Unterscheidungsmerkmal eingefangen. Heute sieht man die Weihegewalt tätig werden beim Spenden der Sakramente und der Sakramentalien sowie bei der Ausübung anderer liturgischer Dienste und weist der Hirtengewalt die Kirchenzucht, also die äußere Leitung des Gottesvolkes zu. Die Weihegewalt erscheint so als die sakramentale Gewalt, weil ihr die Austeilung der göttlichen Gnadenmittel, das Heiligen der Kirchenglieder zugeordnet wird, und die Hirtengewalt als die rechtliche Gewalt, weil sie das Gottesvolk mit der einer souveränen Gemeinschaft zustehenden Hoheitsgewalt zu führen hat. Wenn dabei auch anerkannt wird, daß das Leiten und Führen mittelbar im Dienste der Heiligung des Gottesvolkes steht, so wird mit dieser Unterscheidung doch ein bedenklicher Gegensatz zwischen Sakrament

15) Vgl. hierzu Klaus Mörsdorf, Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug, Miscellanea Comillas XVI (1591) 95 — 110.
16) Pars II cap. 7 q 6.

und Recht aufgerissen, der weithin den Zugang zur Wesensschau der Kirche versperrt und das Kirchenbewußtsein nicht nur des gläubigen Volkes getrübt hat. Man sieht das pneumatische Element verdrängt durch das rechtliche und spielt die Liebeskirche aus gegen die Rechtskirche. Die Zweigliedrigkeit wurde in neuerer Zeit in Frage gestellt durch eine Dreigliederung der Kirchengewalt, welche die Lehrgewalt als eigenständige dritte Gewalt zwischen die Weihe- und Hirtengewalt einreihte [17]). Daß es so unbedenklich hierzu kommen konnte, ist letztlich darin begründet, daß die hergebrachte Zweigliederung sich mehr oder weniger darin erschöpfte, beide Gewalten nach ihrem Aufgabengebiet gegeneinander abzugrenzen. In dieser Sicht konnte der kirchlichen Lehrverkündigung in der Tat eine eigene Gewalt zugeordnet werden. Gleiches könnte man auch für andere in der kirchlichen Sendung liegende Aufgaben tun. Nur müßte man sich darüber im klaren sein, daß eine solche Ausweitung der Gewaltenlehre das, worum es bei der Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt geht, in zunehmendem Maße verdeckt.

2. Ursprung und Sinn der Unterscheidung.

Um das ursprüngliche Anliegen der Unterscheidung zu erfassen, muß man sich darauf besinnen, daß Weihe- und Hirtengewalt in gleicher Mächtigkeit auf der Sendung des Herrn beruhen. In Christus ist die Fülle beider Gewalten, aber durchaus als eine Gewalt. Der Herr überträgt den Aposteln bei verschiedener Gelegenheit verschiedene Vollmachten, so, die frohe Botschaft zu verkünden, zu taufen, die heilige Eucharistie zu feiern, die Sünden nachzulassen oder zu behalten, und allgemein die Gewalt, zu binden und zu lösen. Es dürfte aber ein vergebliches Bemühen sein, hier schon die spätere Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt zu finden; jedenfalls kann das Wesentliche der Unterscheidung von hier aus nicht erhellt werden. Ihre Wurzel liegt vielmehr, wie ich in dieser Zeitschrift bereits näher dargelegt habe [18]), in der Erkenntnis, daß die altchristliche Ordination eine unverlierbare und eine verlierbare Gewalt gab, d. h. eine mit dem Character indelebilis der Weihe bleibend gegebene konsekratorische Befähigung und eine von dieser verschiedene Gewalt, die auf kirchlicher Sendung beruht und dem Geweihten durch die kirchliche Autorität entzogen werden kann. Hirtengewalt und Weihegewalt haben ihre Entsprechung im Wort und im Sakrament. Die Weihegewalt ist, weil durch sakramentale Weihung verliehen, unverlierbar und die Hirtengewalt, weil auf kanonischer Sendung beruhend, grundsätzlich verlierbar.

3. Funktionale Verschiedenheit und Zuordnung beider Gewalten.

Mit dieser formalen Verschiedenheit beider Gewalten verbindet sich eine jeder Gewalt eigentümliche Funktion, die in dem Gleichnis von dem Weinstock (Jo 15, 1—11) anschaulich dargestellt ist. Der Herr spricht hier

---

17) Daß es sich hier um die Aufpfropfung eines fremden Reises handelt, zeigt schon der Umstand, daß die Dreigliederung der protestantischen Theologie der Aufklärungszeit entstammt. Von hier ist sie zu Anfang des 19. Jahrhunderts über die Kirchenrechtler Walther und Phillips in die katholische Theologie eingedrungen. Siehe hierzu Joseph Fuchs, Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt, Theol. Diss. Münster i. W. 1946 (noch nicht veröffentlicht!); Auszüge daraus: Magisterium, Ministerium Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie, Bonn 1941 und Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt, Scholastik 16 (1941) 496 — 513.

18) Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, MThZ 3 (1952) 1 — 16.

von zwei Kräften, die in der Kirche am Werke sind: von dem Weinstock, aus dem das Leben in die Zweige strömt, und von dem Winzer, der unfruchtbare Zweige entfernt und fruchtbare Zweige reinigt, damit sie reichlichere Frucht bringen. Beides sind Gotteskräfte und wirken das Leben der Kirche, aber in verschiedener Weise, die eine als zeugende und die andere als ordnende Kraft. Bei der Unterscheidung zwischen Weihe- und Hirtengewalt geht es um dieselbe funktionale Verschiedenheit. Die Weihegewalt ist das Prinzip des Lebens. Sie ist unverlierbar gegeben und immerzu wirkkräftig, bedarf aber, weil sie in der Hand von Menschen dem Mißbrauch ausgesetzt ist, notwendig der ordnenden Hand, die ihr Wirken in der rechten Weise lenkt. Die Hirtengewalt ist das Prinzip der Ordnung, sie darf nicht nach Willkür handeln, sondern muß ihre ordnende Funktion an den inneren Lebensgesetzen der Kirche ausrichten. Ihre Befähigung, der Weihegewalt gegenüber als ordnendes Element aufzutreten, ist darin begründet, daß sie von dieser formal verschieden ist, insbesondere dadurch, daß sie von der Person ihres Trägers ablösbar ist und damit den aus dem personalen Bereich drohenden Gefährdungen des kirchlichen Lebens wirksam begegnen kann. Hiermit hängen andere Eigentümlichkeiten zusammen. Die Weihegewalt ist so mit der Person des Geweihten verbunden, daß sie in der ganzen Kirche wirksam ausgeübt werden kann (z. B. Feier des heiligen Meßopfers); sie ist ihrer Natur nach eine gemeinkirchliche Gewalt. Hingegen ist die Wirkmächtigkeit der Hirtengewalt — abgesehen von der Höchstgewalt des Papstes und des Allgemeinen Konzils — territorial oder personal begrenzt und schafft hierdurch die zu einer geordneten Leitung des Gottesvolkes notwendigen Teilgemeinschaften. Daran ist auch die Weihegewalt beteiligt; denn die Weihe zeugt die Geistträger, denen es obliegt, das Volk Gottes zu leiten und die Liturgie zu vollziehen (vgl. c. 948). Allein nicht die Weihe, sondern erst die Übertragung von Hirtengewalt läßt ein Verhältnis der Unter- und Überordnung entstehen, das einerseits die Beziehungen des Hirten zur Herde und andererseits die Beziehungen der Hirten zueinander ergreift, und die Grundlage dafür abgibt, daß sowohl die durch heilige Weihung als auch die durch kanonische Sendung übertragenen heiligen Gewalten in der rechten Weise ausgeübt werden. Dabei kann eine Befähigung der Weihegewalt, weil diese aus sich heraus immer und überall wirkmächtig ist, nur hinsichtlich der erlaubten Ausübung behindert werden, eine Befähigung der Hirtengewalt dagegen hinsichtlich der erlaubten und der wirksamen Ausübung.

In der funktionalen Verschiedenheit offenbart sich zugleich eine tiefgehende Zuordnung beider Gewalten, die sich bei verschiedenen heiligen Handlungen in einer solchen Verflochtenheit zeigt, daß man von einer Wirkeinheit sprechen darf. Dies ist uns sicher bezeugt für das Sakrament der Buße. Hier hat ein Zusammenspiel beider Gewalten in der Weise statt, daß priesterliche Weihegewalt und hoheitliche Hirtengewalt (d. h. iurisdictio im fachlichen und vollen Sinn des Wortes) zusammen die sakramentale Lossprechung wirken (c. 872). Man kann diesem Sachverhalt nicht dadurch ausweichen, daß man das eigentliche sakramentale Element der Weihegewalt zurechnet und das der Hirtengewalt zugeordnete hoheitliche Entscheiden (iudicium) als bloßes Substrat des sakramentalen

Geschehens wertet[19]). Im Gegenteil, die Hirtengewalt zeigt sich hier sicher nicht weniger als die Weihegewalt unmittelbar an dem sakramentalen Tun beteiligt; denn die Form des Bußsakramentes ist nun einmal der hoheitliche Spruch des Priesters, mithin ein Akt der Iurisdictio, freilich in personaler und wirkmächtiger Verbindung mit der aus dem priesterlichen Ordo fließenden Gewalt. Es wird hier ganz deutlich, daß Weihe- und Hirtengewalt nicht vom Materialobjekt her voneinander abgegrenzt werden können. Ein ähnliches Zusammenspiel beider Gewalten zeigt sich bei den Sakramenten der Firmung und der Weihe. Es ist Lehre der Kirche, daß der konsekrierte Bischof, auch wenn er keine oberhirtliche Gewalt über eine kirchliche Gemeinschaft besitzt oder an der Ausübung seiner Oberhirtengewalt rechtlich behindert ist, wirksam firmen und weihen kann (vgl. cc. 782 § 1 951). Da diese Befähigung auf der Bischofsweihe beruht und unverlierbar ist, scheint die beim Firmen und Weihen auszuübende Gewalt ausschließlich Weihegewalt zu sein. Die Lehre der Kirche läßt es aber ebenso sicher zu, daß ein Priester mit päpstlicher Vollmacht und im Rahmen dieser Vollmacht die heilige Firmung und auch einige Weihen spenden kann (vgl. cc. 782 § 2 951). Man sagt, der Priester besitze die Gewalt, zu firmen, kraft seiner Priesterweihe, allein diese Gewalt sei durch die kirchliche Rechtsordnung gebunden und könne sich erst wirksam betätigen, wenn sie durch päpstliche Ermächtigung von dieser Bindung befreit sei. Da der Priester ohne päpstliche Ermächtigung nicht gültig firmen kann, kommt die hier angenommene rechtliche Bindung einem Entzug der sakramental gegebenen Gewalt gleich. Man müßte also anerkennen, die Hirtengewalt könne sich der Weihegewalt in einer Weise bemächtigen, daß diese nicht mehr zu wirken imstande sei, was sie nach göttlichem Willen zu wirken hat. Da eine derartige Behinderung der Weihegewalt die Macht der Kirche überschreitet, führt der Sonderfall der Firm- und Weihespendung durch einen Priester zu der Erkenntnis, daß hier ein Zusammenwirken von priesterlicher Weihegewalt und hoheitlicher Hirtengewalt vorliegt, und weil die Firm- und Weihegewalt in jedem Falle dieselbe sein muß, ist der weitere Schluß gerechtfertigt, daß auch die Firm- und Weihespendung durch den konsekrierten Bischof kraft eines Zusammenwirkens von Weihe- und Hirtengewalt erfolgt.

Dieses Zusammenspiel beider Gewalten eröffnet einen wichtigen Einblick in das Wesen der Bischofsweihe. Der Vorrang des Episcopus consecratus besteht vorzüglich in der Gewalt, zu firmen und zu weihen. Wenn aber der einfache Priester kraft päpstlicher Ermächtigung firmen und weihen kann, so zeigt sich hierin, daß der dem Bischof kraft seiner Weihe zukommende Vorrang ein gewisser Grundbestand an oberhirtlicher Gewalt ist, der den Geweihten in bleibender Weise zur Spendung von Firmung und Weihe befähigt. Für die Erhellung dieses Sachverhaltes ist es bemerkenswert, daß die Kirche für die Bischofsweihe an dem Prinzip der relativen Ordination festgehalten hat, d. h. der Bischof, auch der bloße Titularbischof, wird auf eine bestimmte Bischofskirche geweiht und dieser gleichsam vermählt. Wenn davon auch nicht die Gültigkeit der Bischofsweihe abhängt, so spricht aus der Praxis der Kirche doch das Bewußtsein, daß

---

[19]) Lazzaro Maria De Bernardis, Le due potestà e le due gerarchie della chiesa, ed. 2, Genua 1946, p. 12 u. 2.

der Episkopat als höchste Stufe der Weihehierarchie innerlichst auf das ihm in der Hierarchia iurisdictionis zukommende Regierungsamt hingeordnet ist. Der Ritus der Bischofsweihe macht deutlich, daß die Vollendung des Priestertums, die hier in heiliger Handlung von Gott erbeten wird, auf die oberhirtliche Stellung des Bischofs bezogen ist; es ist der Ritus einer geistlichen Herrscherweihe, die in früherer Zeit, als die Bischofsweihe zugleich Übertragung des Bischofsamtes war, die volle oberhirtliche Gewalt gab, eine Gewalt, die, abgesehen von jenem Grundbestand, der zum Firmen und Weihen befähigt, verlorengehen kann. Es mag dabei offen bleiben, ob die Bischofsweihe ein bloßes Sakramentale ist, wie die großen Theologen des 13. Jahrhunderts meinten, oder ein Sakrament, wie man heute allgemein anzunehmen pflegt[20]). Jedenfalls dürfte es nach dem Glaubensbewußtsein der Kirche sicher sein, daß die Vorrangsgewalt des Episcopus consecratus in unverlierbarer Weise gegeben wird. Obwohl diese Unverlierbarkeit ein eigentümliches Kennzeichen der Weihegewalt ist, kann daraus nichts gewonnen werden, was letztlich entscheidend gegen die Annahme spricht, daß es sich um einen Grundbestand an oberhirtlicher Gewalt handelt. Das Eigenartige ist eben die in der Person des Episcopus consecratus liegende Verknüpfung beider Gewalten, welche die sonst zutreffenden Kennzeichen der einen und der anderen Gewalt ineinanderfließen läßt. Die funktionale Verschiedenheit beider Gewalten wird dadurch nicht aufgehoben, aber der innere Bezug, den beide Gewalten zueinander haben, und das beiderseitige Zusammenspiel treten um so deutlicher hervor. Bei dem Episcopus consecratus findet sich damit eine einzigartige Teilhabe an der in Christus gegebenen Einheit beider Gewalten, die übrigens auch dadurch sichtbar wird, daß der Episkopat in beiden Hierarchien beheimatet ist. In vorzüglicher Weise gilt diese Teilnahme an der Einheit beider Gewalten von dem Papst, der neben dem Vorrang, den er mit dem Episcopus consecratus gemeinsam hat, als Stellvertreter des Herrn auf Erden die Hirtengewalt in höchster Fülle besitzt, zwar nicht in unverlierbarer Weise, weil er rechtswirksam darauf verzichten kann, aber so, daß sie, weil unmittelbar von Gott verliehen, nicht entzogen werden kann.

III. Konstitutionelle und tätige Ordnung

Aus eigenem Wollen kann niemand zur Kirche kommen; denn die Kirche gründet als Volk Gottes ganz auf dem gnädigen Wollen Gottes, nicht auf dem Wollen ihrer Glieder. Gleichwohl ist die freie personale Entscheidung der von Gott zur Kirche Berufenen für alle, die zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, notwendige Voraussetzung für die Aufnahme in die Kirche. Was Gott durch sein Wort und seine heiligen Zeichen wirkt, ist Gabe, die, um heilswirksam zu sein, der gläubigen Annahme bedarf, und zugleich Aufgabe, die in freier personaler Entscheidung zu erfüllen ist. Die volle Wirklichkeit der Kirche steht damit auf der recht verstandenen freien Gefolgschaft ihrer Glieder[21]). Die Kirche wäre aber nicht Volk Gottes und von Gott errichtetes Zeichen des Heiles, wenn ihre Existenz

---

20) Vgl. Michael Schmaus, Katholische Dogmatik III, 2² (München 1941) 429 f.

21) Diese Einsicht hat nichts gemein mit der von Joseph Klein a. a. O. S. 27 erhobenen Forderung einer Kirche der freien Gefolgschaft, deren Eigenart darin liegen soll, daß die Kirche hoheitliche Gewalt nur gegenüber dem Christen habe, der sich freiwillig zu ihr bekennt.

und Wirkmächtigkeit auf das freie Wollen ihrer Glieder gegründet wäre. So ist die einem Unmündigen gespendete Taufe voll heilwirksam, auch wenn der Unmündige nie zum Gebrauch der Vernunft gelangt und sich daher nicht in eigener Entscheidung zur Kirche bekennen kann. Die konsekratorischen Sakramente haben eine Wirkmächtigkeit, die das einmal gültig gewirkte innere Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus und zu seiner Kirche dem menschlichen Wollen vollends entzieht. Weder der so Gezeichnete noch die Autorität der Kirche können daran etwas ändern. Soweit diese Christusbildlichkeit Zeichen für den persönlichen Heilserwerb ist, kann sie für den mündigen Christen nicht fruchtbar werden ohne die freie Aufnahme der Entscheidung Gottes, soweit sie aber Zeichen dafür ist, anderen das Heil zu vermitteln, ist sie unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Gezeichneten, weil dieser nur Werkzeug ist in der Hand des Herrn. Diese Verschiedenheit in Aufbau und Wirksamkeit der Kirche macht es notwendig, zwischen zwei Ordnungen zu unterscheiden, einer konstitutionellen Ordnung, in der die Kirche von Gott errichtetes, menschlichem Versagen entrücktes Zeichen des Heiles ist, und einer tätigen Ordnung, in der die konsekratorisch begründete Kirchengemeinschaft in Aufnahme der Heilsgaben Gottes und in freier personaler Entscheidung danach strebt, das Reich Gottes in Wort und Tat zu verwirklichen. Konstitutionelle und tätige Ordnung sind zwei verschiedene Schichten der Kirche, und zwar so, daß die tätige Ordnung die konstitutionelle voraussetzt und zugleich deren Auswirkung ist. Beide Ordnungen stehen in einer tiefgreifenden Zuordnung und machen zusammen erst die volle Wirklichkeit der Kirche aus. Sie dürfen daher nicht getrennt, müssen aber unterschieden werden. Wenngleich erst die tätige Ordnung der Kirche die volle Sinnbestimmung gibt, beansprucht die konstitutionelle Ordnung einen gewissen Vorrang, weil sie eine unabänderliche Bestimmung durch Gott und für Gott gibt und hierdurch die Grundlage für die rechtliche Ordnungsmacht der Kirche ist.

1. Konstitutionelle Ordnung. In der konstitutionellen Ordnung wirken das Sakrament und das von diesem unterschiedene Wort, das verbum fidei. Christus der Herr hat den Schatz des Glaubens der Kirche anvertraut, damit diese unter dem ständigen Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Lehre heilig bewahre und getreu darlege (c. 1322 § 1). Die Wahrnehmung dieser Aufgaben obliegt dem kirchlichen Lehramt, das jedoch keine eigene hierarchische Einrichtung darstellt, sondern in der zweigliedrigen Hierarchie der Weihe- und Hirtengewalt aufgeht. Das kirchliche Lehrzeugnis ist konstitutionell für die Kirche; denn die Kirche ist Gemeinschaft des Glaubens. Sie gründet als solche auf Schrift und Tradition als den Quellen der Offenbarung und auf der verbindlichen Glaubensvorlage durch die Kirche, insbesondere auf den feierlichen Glaubensentscheidungen. Auch die in dem Recht der Kirche festgelegte Ordnung beruht in ihrem wesentlichen Grundgefüge auf der Offenbarung und ist insoweit in gleicher Weise unabänderlich wie die Glaubenslehren der Kirche.

Der konstitutionelle Aufbau der Kirche vollzieht sich hauptsächlich in sakramentaler Weise. Es ist zu unterscheiden zwischen der allen Christen

gemeinsamen Grundgliedschaft und Sondergliedschaften, die einen eigenen Stand in der Kirche begründen.

a) Grundgliedschaft[22]). Taufe und Firmung sind die Sakramente der christlichen Initiation. Die Taufe gliedert den Menschen ein in die Kirche und die Firmung gibt kraft einer besonderen Geistmitteilung eine Verstärkung dieser Grundgliedschaft, indem sie dem Getauften das Charisma des mündigen Christseins verleiht. Während die Firmung in ihrer Bedeutung für den rechtlichen Aufbau der Kirche kaum entwickelt ist, tritt die gliedschaffende Funktion der Taufe um so beherrschender hervor. Kanon 87 des CIC leitet das kirchliche Verfassungsrecht ein mit dem prägnanten Satz: Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona. Durch die Taufe wird der Mensch zur Person in der Kirche Jesu Christi, d. h. der zur Taufe kommende Mensch macht sich nicht selbst zur Person in der Kirche, sondern er wird durch die Neugeburt, die sich an ihm vollzieht, in die Kirche Jesu Christi als Person hineingestellt (constituiter). Auch bei der Taufe eines Erwachsenen, die gültig nur mit dessen Wissen und Willen erfolgen kann (c. 752 § 1), ist es nicht das Wollen des Täuflings, sondern das sakramentale Gottesgeschehen, das ihn zur Person in der Kirche macht. Die in der rechten Weise vollzogene Taufe, mag sie auch von einem Laien (Nottaufe), von einem nichtkatholischen Christen oder von einem Nichtchristen gespendet worden sein, ist gültig und hat immer die Wirkung, daß der Getaufte konstitutionelles Glied der einen katholischen Kirche ist. Mit dem Personwerden in der Kirche erhält der Getaufte alle Rechte und Pflichten der Christen, und zwar so, daß die Gliedschaftspflichten auf immer bleiben, die Gliedschaftsrechte aber von der rechtlichen Verbundenheit mit der hierarchischen Kirchengemeinschaft abhängig sind. Die Beschneidung der Gliedschaftsrechte erfolgt durch hoheitliche Anordnung, die bei Vorliegen persönlicher Schuld Strafcharakter und im übrigen bloßen Ordnungscharakter besitzt. Es will dabei beachtet sein, daß in keinem Falle ein völliger Entzug der Gliedschaftsrechte eintritt. Es bleiben unangetastet das Recht auf die Anhörung der Wortverkündung und andere Befähigungen göttlichen Rechtes, welche die Kirche nicht entziehen, sondern bloß hinsichtlich der erlaubten Ausübung behindern kann[23]). Das Bleiben der Gliedschaftspflichten bedeutet, daß die Hirtengewalt der Kirche unverrückbar auf der Taufe gründet[24]).

---

22) Vgl. August Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft, Rottenburg 1938, und Klaus Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, Theologie und Seelsorge 1 (1944) 115 — 131.

23) Auf der konstitutionellen baut die tätige Gliedschaft auf, die das in der konstitutionellen Ordnung Gegebene zu fruchtbarer Entfaltung bringen soll. Karl Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. Mystici Corporis Christi, Z. f. kath. Theol. 69 (1947) 129 — 188 lehnt die Unterscheidung zwischen konstitutioneller und tätiger Gliedschaft ab, kommt aber selbst zu der Feststellung, daß zwischen „gültiger" und „fruchtbarer" Gliedschaft zu unterscheiden sei (S. 180). Bezogen auf die Ebene des Rechtes, will meine Unterscheidung dasselbe, nur mit dem Unterschied, daß ich von dem Zeugnis der kirchlichen Rechtsordnung her in dem sakramentalen Geschehen der Taufe, näherhin in der bei richtiger Setzung des sakramentalen Zeichens immer wirksamen Mitteilung des sakramentalen Charakters, das die Kirchengliedschaft grundlegende, d. h. wurzelhaft als allgemeines Vermögen konstituierende Element sehe und hierzu nicht, wie Rahner will, als weitere Elemente die in der Ebene der freien personalen Entscheidung liegenden Akte des rechten Glaubensbekenntnisses und der Unterwerfung unter die Kirchenführung hinzunehme. Diese weiteren Elemente sind bei der Erwachsenentaufe Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit des Sakramentes und bilden für den zum Vernunftgebrauch gelangten Getauften eine ihm durch die konstitutionelle Gliedschaft auferlegte Aufgabe, die tätig zu verwirklichen ist, damit die durch die Taufe unverlierbar gegebene Gliedschaft fruchtbar bleibe.

24) Und nicht wie Joseph Klein a. a. O. S. 19 ff. behauptet, auf der freien personalen Entscheidung, die heute für und morgen gegen die Kirche sein kann. Damit wird die von

b) Sondergliedschaften.

aa) Das Sakrament der Weihe legt in konsekratorischer Weise den Grund für den hierarchischen Aufbau der Kirche. Im Unterschied zur Konsekration der Taufe zielt die Weihe nicht auf persönlichen Erwerb des Heiles, sondern auf die Mitteilung der geistlichen Befähigung, Christus in seinem Hauptsein sichtbar zu vertreten, insbesondere bei der Feier der heiligen Eucharistie. Der Vorrang des Geweihten ist wesentlich Dienst für die Gemeinschaft. Indem der Geweihte der ihm anvertrauten Herde den unsichtbaren Hirten repräsentiert, verbindet er die Vielzahl der Glieder zur Einheit. Der durch die Weihe grundgelegte Unterschied zwischen Laien und Geistlichen ist somit nicht trennend, sondern verbindend. Hauptfunktion hat der Geistliche nur um der anderen willen, die er zu Christus führen soll; für sich selbst gewinnt er daraus keinen Vorsprung vor dem Laien, sondern eine höhere Verpflichtung und Verantwortung vor dem Herrn, der ihn in seinen besonderen Dienst gestellt hat.

bb) Die klösterliche Profeß ist kein sakramentaler, aber ein kraft des Annahmewortes der Kirche wirkmächtiger Vorgang, eine geistliche Vermählung mit dem Herrn, die den Professen auf Zeit oder für immer in den klösterlichen Stand einreiht. Die durch die Profeß gewirkte Bindung ist für den Professen unwiderruflich, kann aber von der Kirche gelöst werden. Davon abgesehen, schafft die ewige, insbesondere die feierliche Profeß eine definitive Bindung an die frei gewählte klösterliche Lebensweise. Der klösterliche Stand ist eine Schöpfung der Kirche und in strenger Weise in ihre Ordnungsmacht eingespannt. Er umgreift Laien und Geistliche, ohne an dieser der Kirche als hierarchischer Gemeinschaft wesentlichen Gliederung etwas zu ändern; er ist nicht ein dritter Stand zwischen dem des Geistlichen und dem des Laien, sondern eher eine Klammer, welche die beiden Grundstände der Kirche miteinander verbindet[25]). Die kirchliche Anerkennung eines klösterlichen Verbandes bedeutet, daß der hier beschrittene Weg im Streben nach evangelischer Vollkommenheit der rechte Weg zum Heile ist.

cc) Das Sakrament der Ehe steht in symbolmächtiger Beziehung zur Kirche. Als Verbindung von Mann und Frau, die durch die Taufverwandlung dem Herrn ähnlich geworden sind, ist die christliche Ehe eine personale Begegnung, die sich in der Kirche abspielt und zugleich gnadenwirksame Darstellung des Liebesbundes des Herrn mit seiner Kirche ist, und zwar in der Weise, daß dem Manne die Rolle des Herrn und der Frau die Rolle der Kirche zugewiesen ist. Kraft ihres sakramentalen Wesens ist die christliche Ehe wirkmächtiges Abbild des Christus-Kirche-Bundes

---

Klein angestrebte sakramentale Grundlegung des kanonischen Rechtes vollends preisgegeben. — Karl Rahner, a. a. O. S. 142 und ihm folgend Alfons Gommenginger, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft, Z. f. kath. Theol. 37 (1951) 1—71 wollen in der durch die Taufe konstituierten Rechtspersonalität nicht Gliedschaft, sondern bloß eine „Unterworfenheit" oder „Untertanschaft" sehen. Rechtspersonalität bedeutet jedoch schon rein begrifflich — und dies kommt in c. 87 klar zum Ausdruck („cum omnibus iuribus et officiis") — den Träger von Rechten und Pflichten. Vgl. dazu Heinrich Keller — Oswald von Nell-Breuning, Das Recht der Laien in der Kirche, Heidelberg 1950, S. 16 ff.

25) Zu der in neuer Zeit aufgekommenen Dreiständelehre vgl. Nikolaus Hilling, Die kirchliche Ständelehre und die Apostolische Konstitution Provida Mater Ecclesia can. 2. 2. 1947 AfkKR 124 (1950) 96 ff.

und wird getreues Bild dieses Bundes doch erst dadurch, daß Mann und Frau in rechtem ehelichen Verhalten die ihnen zugewiesenen Rollen wirklich spielen. Die eheliche Bindung wird durch frei geschlossenen Vertrag begründet und erhält kraft des göttlichen Annahmewillens ihre Sanktion, so daß die so gefestigte Bindung dem Wollen der Gatten entzogen ist und nach dem Vollzug der Ehe auch von der Kirche nicht mehr gelöst werden kann. Um die Ehe zur Würde eines Sakramentes zu erheben, bedurfte es keines eigenen Zeichens, weil die Ehe von Natur aus ein heiliger Bund ist. Als Symbol für den Bund Gottes mit dem auserwählten Volk weist die Naturehe auf Christus hin, die christliche Ehe aber ist von Christus her geprägt und mit der in der Kirche geborgenen Heilswirklichkeit erfüllt. Das Sakrament ist identisch mit dem Vertrag. Allein nur der kirchenrechtlich gültige Vertrag ist gnadenwirksames Zeichen; die rechtliche Anerkennung durch die Kirche ist mithin konstitutiv für die Sakramentalität der Ehe. Die Kirche befindet über die Voraussetzungen, die zum gültigen Vertragsabschluß notwendig sind, sie bestimmt die Form, in der die eheliche Willenseinigung zu erklären ist, und ist dabei in der Regel aktiv beteiligt durch den mit Traugewalt ausgestatteten Priester[26]). Die enge Verflechtung göttlichen und kirchlichen Rechtes, die sich bei der sakramentalen Ordnung der Ehe zeigt, ist charakteristisch für die rechtliche Gestalt der Kirche, deren Abbild die Ehe ist, und wie bei der Ehe Vertrag und Sakrament ineinander gebunden sind, so ist die Sakramentalität der Kirche gebunden an die rechtliche Struktur ihrer hierarchischen Verfassung.

2. Tätige Ordnung. Was in der konstitutionellen Ordnung grundgelegt ist, kommt in der tätigen Ordnung zu fruchtbarer Entfaltung, aber auch zu verbissener Ablehnung.

a) Im sakramentalen Bereich wirken sich die mit den konsekratorischen Sakramenten gegebenen Befähigungen aus in der heiligen Eucharistie und im Bußsakrament.

aa) Die heilige Eucharistie ist Mitte und Vollendung der sakramentalen Lebensordnung der Kirche. Die Befähigung zu ihrem Vollzug liegt ganz in der konstitutionellen Ordnung. Nur Getaufte können die Tischgemeinschaft bilden und nur der geweihte Priester kann der Tischgemeinschaft vorstehen. Die Weisen der gültigen Eucharistiefeier weichen stark voneinander ab[27]); gültig ist selbst die von einem degradierten Priester vollzogene Eucharistie, denn die Befähigung hierzu ist unverlierbar. Wenngleich der gültige Vollzug der Eucharistie allein auf der Weihegewalt beruht, so kommen doch gerade bei der Feier der Eucharistie Weihe- und Hirtengewalt zu ihrer fruchtbarsten Begegnung. Der wirkliche Leib des Herrn kann in heilswirksamer Weise nur greifbar werden im mystischen Leib des Herrn, d. h. nur in der Kirche kann im vollen Sinne Eucharistie gefeiert werden. In der eucharistischen Tischgemeinschaft offenbart die Kirche, was sie ist: eine aus Christus geborene und in, mit und durch Christus lebende Gemeinschaft, die sich hoffend auf dem Wege weiß zum himmlischen Vater. Es ist darum ein dringliches Anliegen

---

26) Vgl. Gertrude Reidick, Der Vertragsschließungsakt als äußeres Zeichen des Ehesakramentes, Kan. Diss. München 1951 (noch nicht veröffentlicht!)

27) Vgl. Joseph Pascher, Form und Formenwandel sakramentaler Feier, München 1949.

der Hirtengewalt, die Heiligkeit der Tischgemeinschaft und den würdigen Vollzug des Opfermahles zu gewährleisten. Wer sich nicht im Stande der Gnade weiß, ist von der eucharistischen Tischgemeinschaft ausgeschlossen. Die Entscheidung hierüber liegt zunächst bei dem Betroffenen selbst. Sowie es sich aber um schwere Verfehlungen handelt, die in den Gesichtskreis der Gemeinschaft gekommen sind, greift die Hirtengewalt der Kirche ein, um die Heiligkeit der Tischgemeinschaft zu schützen. Die Strafen des Kirchenbannes und der persönlichen Gottesdienstsperre zeigen hier ihre empfindlichsten Wirkungen. Einem öffentlichen Sünder darf, solange seine Besserung nicht erfolgt ist und für den äußeren Bereich feststeht, der Leib des Herrn nicht gereicht werden. Selbst dem geheimen Sünder ist der Leib des Herrn vorzuenthalten, wenn er geheim darum bittet und seine Umkehr nicht erkannt ist, nicht aber dann, wenn er öffentlich darum bittet und nicht ohne Ärgernis übergangen werden kann. Der geheime Sünder, mag er auch mehr gesündigt haben als der öffentliche, wird anders behandelt, weil das, was noch geheim ist und dessen Bekanntwerden nicht zu befürchten ist, die Gemeinschaft in ihrer äußeren Erscheinung nicht berührt. Das Wirkungsfeld der Hirtengewalt ist aber nicht auf den äußeren Bereich beschränkt.

bb) Im Sakrament der Buße stößt die Hirtengewalt in eine Tiefenschicht, in der sich kirchlicher und göttlicher Bereich innerlich verbinden. In der sakramentalen Lossprechung werden einem Getauften, der die rechte bußfertige Haltung zeigt (Reue, Bekenntnis, Wille zu Besserung und Sühne), die nach der Taufe begangenen Sünden seitens eines von der Kirche hierzu bevollmächtigten Priesters nachgelassen. Bei der Lossprechung wirken also Weihe- und Hirtengewalt zusammen, wobei allerdings zu beachten ist, daß das Symbol des Sakramentes ganz in der Ebene des Rechtes liegt[28]). Deutlicher als der heutige Bußritus zeigt dies der alte öffentliche Bußritus. In der hier geübten Ausstoßung des schweren Sünders aus der Kirche und der nach Ableistung der Buße vorzunehmenden Wiederzulassung kommt das Glaubensbewußtsein der Kirche zu klarem Ausdruck, daß die in der sakramentalen Lossprechung sichtbar werdende Wiedererlangung der inneren Kirchengemeinschaft das wirkkräftige Zeichen der Versöhnung mit Gott ist. Der heutige Bußritus ist ausschließlich eine Einrichtung des inneren Bereiches. Aber die so erteilte Lossprechung hat mittelbare Wirkung im äußeren Bereich, d. h. der Losgesprochene darf sich im äußeren Bereich als vollaktives Kirchenglied verhalten und insbesondere an der eucharistischen Tischgemeinschaft teilnehmen, sofern die Hüter des äußeren Bereiches nicht berechtigten Anlaß haben, die Zulassung zur äußeren Kirchengemeinschaft von dem öffentlichen Erweis der Sinnesumkehr abhängig zu machen. In diesen Zusammenhängen von göttlichem und kirchlichem, innerem und äußerem Bereich offenbart sich das alte Glaubensbewußtsein, daß die hierarchisch verfaßte Kirche der einzige Hort des Heiles ist.

---

[28]) Dies dürfte durch meinen Aufsatz über den hoheitlichen Charakter der sakramentalen Lossprechung, Trierer Th Z 57 (1948) 335 — 358 deutlich geworden sein. Die von Josef Ternus, Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt, Z. f. kath. Theol. 71 (1949) 214 — 230, daran geübte Kritik geht an dem Kern der Sache vorbei. Bei anderer Gelegenheit werde ich weiter darauf eingehen.

b) Im nichtsakramentalen Bereich ist die Kirche nicht weniger bestrebt, zum Heile zu führen. Sie tut dies in der Verkündung des Wortes und in der Kirchenzucht. Der Hirtengewalt öffnet sich hier ein weites Feld zur Gestaltung des kirchlichen Gemeinschaftslebens. Das gesetzgeberische, richtende und verwaltende Tun der Kirche gleicht in formeller Hinsicht den Funktionen der hoheitlichen Gewalt des Staates; dies ist darin begründet, daß die Kirche die Prärogativen der vollkommenen Gesellschaft mit dem Staate teilt. Und doch ist, weil Kirche und Staat ihrem Wesen und Zweck nach verschieden sind, das hoheitliche Walten der Kirche anders als das des Staates. Die Kirche ist auch im nichtsakramentalen Bereich sakramentale Heilsgemeinschaft, so daß alle rechtliche Ordnung und Gestaltung irgendwie auf Vermittlung des Heiles hingeordnet ist. Die Kirche ist auch hier Werkzeug in der Hand des Herrn, freilich anders als im sakramentalen Bereich. Die ihr vom Herrn verliehene Gewalt, mit der Wirkung, zu binden und zu lösen, daß ihr Spruch auch vor Gott Geltung hat (Mt 16,19; 18,18), findet sich nicht bloß im sakramentalen, sondern auch im nichtsakramentalen Bereich. Es sind freilich nur wenige außersakramentale Hoheitsakte, für welche die Kirche eine unfehlbare Wirkmächtigkeit in Anspruch nimmt (z. B. für die feierliche Glaubensentscheidung, die Heiligsprechung eines Dieners Gottes u. a.). Man spricht hier von einem Handeln in Stellvertretung Gottes (potestas vicaria) im Unterschied zu dem eigenberechtigten Handeln der Kirche (potestas propria). Diese Unterscheidung ist nicht ganz glücklich; denn es gibt keine Gewalt der Kirche, die irgendwie ablösbar wäre von der durch den Herrn der Kirche gegebenen Sendung und Bevollmächtigung. Alle Gewalt der Kirche, auch die von ihrer naturrechtlichen Grundlage herzuleitende Gewalt, hat den Charakter kirchlicher Gewalt allein dadurch, daß der Herr diese Gemeinschaft mit dieser in ihren Grundlinien festgelegten Verfassung gestiftet hat. Auch die innere Verbindung, die zwischen Wortverkündung und Kirchenzucht besteht, macht deutlich, daß die rechtliche Gestaltungsmacht der Kirche auf dem Wesensgrund der Kirche aufruht. Unbeschadet dieser Grundlegung, hat das Recht seine naturgemäßen Grenzen. Die Aufgabe des Rechtes beschränkt sich darauf, die äußeren Angelegenheiten des Gemeinschaftslebens zu ordnen. Der alte Satz „De internis non iudicat praetor" bedeutet nicht, daß das innere Verhalten dem Recht gleichgültig sei; denn alles wahre Recht drängt darauf, nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich, im Gewissen befolgt zu werden. Aber für die rechtliche Beurteilung kommt nur solches Handeln und Geschehen in Betracht, das irgendwie nach außen in die Erscheinung getreten ist. In foro externo nihil est quod non apparet. Die für die kirchliche Rechtsordnung eigentümliche Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich, auf deren Sinn und Tragweite hier nicht näher eingegangen werden kann[29]), zielt, wenngleich für beide Bereiche dasselbe Recht gilt, darauf hin, die mit der kirchlichen Rechtsordnung gegebenen Spannungen auszugleichen. Wenn die kirchliche Autorität dabei in Tiefen vorzustoßen vermag, die weltlicher Rechtspflege unzugänglich sind, so bleibt doch ein bestimmtes Unvermögen bestehen, dem Gott allein zu begegnen vermag. Dies hat

29) Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I (Paderborn 1951) S. 292 f. und W. Bertrams, De natura iuridica fori interni Ecclesiae, Periodica 40 (1951) 307—340.

seinen Grund darin, daß es Menschen sind, die da führen und zu führen sind. Vom Menschen her steht die rechtliche Ordnung der Kirche in steter Gefährdung. Sie kann von schlechten Hirten bis zur Unkenntlichkeit entstellt und von böswilligen Christen ebenso mißbraucht werden. Solches Versagen ist mit der menschlichen Natur gegeben und nicht von der Kirche zu bannen; es ist aber unsere Glaubensüberzeugung, daß der Geist Gottes, der die ganze Kirche erfüllt und einigt[30]), dafür zu sorgen weiß, die Kirche für alle, die guten Willens sind, als das im Glauben sichtbare Zeichen des Heiles zu erhalten. Sein vorzüglichstes Werkzeug ist die Hirtengewalt der Kirche, die dazu berufen ist, dem menschlichen Versagen mahnend und strafend zu begegnen, nicht um zu verdammen, sondern um zur Umkehr zu rufen und die kirchliche Gemeinschaft zu einer zutreffenden Darstellung dessen zu machen, was sie ihrem Wesen nach ist.

30) Thomas v. A., De veritate q 29. a. 4. c.

Die Ehen der Vermißten

Von Audomar Scheuermann, München

Zahllose Frauen warten nun schon im achten Jahr nach Kriegsende auf ihre Männer, die während des Krieges vielleicht noch von einer Wehrmachtdienststelle als vermißt gemeldet worden waren oder aber überhaupt ohne jede Meldung seit Jahren einfach verschollen sind. Nicht wenige dieser Frauen sind des Wartens müde geworden und haben nach der staatlichen Todeserklärung in bürgerlicher Form eine neue Ehe eingegangen.
Die kirchliche Trauung der neuen Ehe mußte in diesen Fällen versagt werden; denn die staatliche Todeserklärung ist im kirchlichen Bereich unwirksam[1]). Staat und Kirche haben ein grundverschiedenes Verhältnis zur Unauflöslichkeit der Ehe; die Kirche verlangt, daß der Tod eines Vermißten in weit höherem Grade wahrscheinlich sei, als dies bei den staatlichen Todeserklärungen der Fall ist. Im Rechtsbereich der Kirche gilt die Ehe des Vermißten als weiterbestehend, bis in der kanonisch vorgeschriebenen Form (legitime) mit Sicherheit (certo) festgestellt wird, daß diese Ehe durch den Tod gelöst ist (c. 1069 § 2).

Dieses Feststellungsverfahren ist von der Instruktion des Hl. Offiziums vom 13. Mai 1868[2]) geregelt. Die hier niedergelegten Grundsätze sind heute besonders aktuell; sie sind für die Behandlung der Vermißtenfälle des Weltkrieges 1939—1945 durchaus ausreichend[3]).

I.

Todesfeststellung und Todesvermutung

Der Tod eines Menschen ist entweder eine feststehende Tatsache oder aber er wird vermutet. In letzterem Falle wird der Tod entweder rein privat vermutet, was für jeglichen Rechtsbereich unerheblich ist, oder er wird amtlich vermutet mit der Wirkung, daß sich künftighin im Rechtsbereich alles so regelt, als ob die betreffende Person gestorben wäre. Diese amtliche Vermutung hinwiederum kann eine kirchenamtliche oder eine staatsamtliche sein.
Die feststehende Tatsache eines Todes wird in der Todesfeststellung ausgesprochen und daraufhin im Sterbebuch beurkundet; die amtliche

---

1) SOff. 28. 6. 1865 CICFontes n. 984 (t. IV p. 259 sq.); SCSacr. 16. 12. 1910 AAS 3 1911 p. 27 sq.

2) AAS 2 1910 p. 199—203. Zu dieser Instruktion und ihrer Geschichte s. Kaas L., Kriegsverschollenheit und Wiederverheiratung nach staatlichem u. kirchlichem Recht, Paderborn 1919; Schlenz J., Wiederverehelichung auf Grund der Todeserklärung des anderen Ehegatten mit besonderer Berücksichtigung der Kriegsverschollenheit, in Arch. f. k. KR 98 1918 S. 52 ff., 215 ff., 381 ff., 549 ff.; 104 1924 S. 206 ff.; Frei H., Verschollenheit als Eheauflösungsgrund nach kanonischem und schweizerischem Recht, Bern 1951.

3) Dankbar gedenke ich wertvoller Anregungen, die ich in der Behandlung des Gegenstands von den Kollegen Klaus Mörsdorf und P. Philipp Hofmeister O. S. B. und einem Gutachten von P. Fr. X. Hecht S. A. C.-Limburg empfing.

Vermutung eines Todes dagegen wird in der Todeserklärung ausgesprochen.
Diese Unterscheidung zu machen ist von gewichtiger Bedeutung. Der Todesfeststellung eignet eine absolute Gewißheit; die Todeserklärung aber kann immer nur bestenfalls eine höchste Wahrscheinlichkeit für den Tod eines Vermißten begründen. Wer in solchen Fragen zu urteilen und zu entscheiden hat, läuft Gefahr, zu rigoristisch vorzugehen, wenn ihm diese Unterscheidung nicht klar ist.

II.

Todesfeststellung und Todesvermutung im staatlichen Bereich

Diese grundlegende Unterscheidung zwischen dem sicheren und dem vermuteten oder zwischen dem zweifelsfreien und dem zweifelhaften Tod eines Menschen bestimmt die Regelung im staatlichen Bereich der Deutschen Bundesrepublik [4]).
Der sichere Tod wird beurkundet entweder auf Anzeige einer Person, die eigenes Wissen vom Tod eines Menschen erworben hat (Familienoberhaupt, Wohnungs- oder Anstaltsvorstand, Todeszeugen) [5]), oder in komplizierteren Einzelfällen auf Grund einer gerichtlichen Entscheidung [6]).
Der vermutete Tod wird in der Todeserklärung ausgesprochen. Dieser ist eigentümlich, daß sie einen Verschollenen betrifft, dessen „Aufenthalt während längerer Zeit unbekannt ist, ohne daß Nachrichten darüber vorliegen, ob er in dieser Zeit noch gelebt hat oder gestorben ist, sofern nach den Umständen hierdurch ernstliche Zweifel an seinem Fortleben begründet werden“ [7]). Wesentlich ist beim Verschollenen also, daß sein Tod zweifelhaft und nicht feststellbar ist und bleibt. „Ihrem Wesen nach setzt die Todeserklärung stets das Bestehen von Zweifeln am Ableben oder Fortleben eines Menschen voraus“ [8]). Wessen Tod unzweifelhaft und darum feststellbar ist, kann nie als Verschollener gelten [9]).
Zum Zweck der Todeserklärung eines Verschollenen muß der zugelassene Antragsteller beim zuständigen Amtsgericht die für das Ableben eines Verschollenen entsprechenden Tatsachen glaubhaft machen [10]). Das Gericht hat unter Berücksichtigung der Zeitfrist der Verschollenheit [11]) und nach Durchführung des Aufgebotsverfahrens [12]) sich die Überzeugung zu bilden, daß ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit für das Ableben des Verschollenen besteht. Das wird ausgesprochen in der Todeserklärung, welche die Vermutung begründet, „daß der Verschollene in dem im Beschluß festgestellten Zeitpunkt gestorben ist“ [13]).
Soweit vom Antragsteller Tatsachen glaubhaft gemacht sind, die für das Ableben des Verschollenen sprechen, und soweit solche Tatsachen etwa

---

4) Dazu siehe Schubart E.-Völker H., Verschollenheitsrecht, Frankfurt/M. 1950; im Grundsätzlichen noch nicht überholt ist Kaas a. a. O. S. 5—35.
5) Personenstandsgesetz vom 3. 11. 1937 §§ 33,34.
6) Verschollenheitsgesetz i. d. F. vom 15. 1. 1951 § 39. Es handelt sich hier um eine gerichtliche Entscheidung über den keineswegs zweifelhaften Tod, wie der Hinweis auf § 1 Abs. 2 des VerschGes. ausdrücklich besagt.
7) VerschGes. § 1 Abs. 1.
8) Schubart-Völker a. a. O. S. 3.
9) VerschGes. § 1 Abs. 2.
10) VerschGes. § 18.
11) VerschGes. §§ 3—9.
12) VerschGes. § 2, §§ 13—22a.
13) VerschGes. § 9 Abs. 1.

auch durch das Gericht von Amts wegen ermittelt wurden, stellen sie auch für die kirchliche Todeserklärung wertvolle Indizien dar. Soweit aber die Todeserklärung nur auf Grund der Verschollenheitsfrist und der Erfolglosigkeit des Aufgebotsverfahrens erfolgt ist, ist sie für den kirchlichen Bereich wertlos.

III.

Todesfeststellung und Todesvermutung im kirchlichen Bereich

Auch im kirchlichen Bereich ist es von entscheidender Bedeutung, ob der Tod eines Menschen festgestellt oder nur vermutet werden kann. Ist der Tod feststellbar, dann bedarf es keiner Todeserklärung. Ist er hingegen nicht feststellbar, aber auf Grund von hinreichenden Indizien vermutbar, dann kann eine kirchliche Todeserklärung erfolgen.

Wohl macht die maßgebliche Instr. SOff. 1868 diese terminologische Unterscheidung nicht. Sie ist überschrieben „Instructio ad probandum obitum alicuius coniugis"; sie behandelt also die Beweismöglichkeit des Todes eines Ehegatten. Der Beweis ist aber gemäß der Instruktion auf zwei ganz verschiedene Weisen und mit zwei verschiedenen Graden von Stringenz zu liefern: entweder als Dokumenten- oder Zeugenbeweis (n. 2—4), oder als Indizienbeweis (n. 5—10).

Diese Verschiedenheit berechtigt auch im kirchlichen Bereich zwischen der Todesfeststellung auf Grund von Dokumenten oder Zeugen und der Todeserklärung auf Grund von Indizien zu unterscheiden. Daraus ergeben sich für die Durchführung wichtige Konsequenzen.

Bei der Todesfeststellung wird der Tod als absolute Gewißheit festgestellt. Der kirchliche Obere hängt diesbezüglich nur von der Echtheit der Dokumente und der Glaubwürdigkeit der Zeugen ab. Diese hat er zu prüfen; er selbst vermag sich daraus Sicherheit zu verschaffen. Der in Frage stehende Tod ist mit der Echtheit der Dokumente oder der Wahrhaftigkeit der Zeugenaussagen als objektiv feststehende Tatsache erwiesen. Bei der Todeserklärung erwächst nur eine richterliche Vermutung für den Tod des Verschollenen, die sich aus der Bewertung der Indizien ergibt. Der Tod erscheint dem Richter als höchst wahrscheinlich („probabilitate maxima seu morali certitudine")[14]. Die von der Sakramentenkongregation publizierten Todeserklärungen auf Grund von Indizienbeweisen tragen denn auch alle die Überschrift: „Praesumptae mortis conjugis"[15].

Diese Verschiedenheit beachten heißt zugleich im Falle der Todesvermutung auf Grund eines Indizienbeweises, im Falle der sogenannten Todeserklärung also, jede Überforderung meiden. Es darf vom Beweis nichts verlangt werden, was er seiner Natur nach als Indizienbeweis niemals leisten kann. Er kann nie absolute Sicherheit über den erfolgten Tod verschaffen, sondern nur eine höchste Wahrscheinlichkeit.

---

14) Instr. SOff. 1868 n. 6.

15) SCSacr. 18. 12. 1914 AAS 7 1915 p. 41; 29. 4. 1915 ibid. p. 235; 19. 1. 1917 AAS 9 1917 p. 120; 18. 11. 1920 AAS 14 1922 p. 97.

IV.

Die kirchliche Todesfeststellung durch Dokument

Der Tod gilt als festgestellt durch ein amtliches Dokument über das Hinscheiden[16]). Das durch Zeugen oder Angehörige bekundete Hinscheiden wird im kirchlichen Sterbebuch verzeichnet. Der Auszug daraus genießt öffentlichen Glauben; er stellt eine öffentliche Urkunde dar (can. 1813 § 1 n. 3). Ersatzweise kann an die Stelle der kirchlichen Sterbeurkunde der Auszug aus dem Sterbebuch eines Krankenhauses, eines Altersheims, einer militärischen Einheit oder der bürgerlichen Gemeinde des Sterbeortes treten[17]). Auch diese letzteren Urkunden sind öffentliche Urkunden im Sinne des kirchlichen Rechts und schaffen vollen Beweis[18]).

Es bedarf also keines kirchlichen Verfahrens, welches die Wirksamkeit einer Sterbeurkunde bestätigte. Der Pfarrer kann, wenn ihm der Tod eines Ehegatten durch ein amtliches Dokument glaubhaft gemacht wird, den anderen Ehegatten zur Wiederverheiratung zulassen.

Nun sind allerdings in der vergangenen Kriegs- und Nachkriegszeit Eintragungen in Sterbebücher, sowohl staatliche wie kirchliche, erfolgt, die irrtümlich oder wenigstens fragwürdig sind. Trotzdem kann den Seelsorgern deswegen nicht allgemein die Überprüfung authentischer Sterbebuchauszüge auferlegt werden. Liegt die Sterbeurkunde vor, dann wird sowohl ihre Echtheit als auch ihre unmittelbare und hauptsächliche Aussage als erwiesen angenommen; das Gegenteil müßte überzeugend dargetan werden[19]). Nur wenn ganz konkreter Anlaß besteht, die Echtheit der Urkunde oder ihre Aussage zu bezweifeln, wird der Seelsorger das Dokument mit seiner Stellungnahme der oberhirtlichen Stelle zur Klärung unterbreiten[20]).

Bei Vermißten scheidet die Beurkundung des erfolgten Todes aus.

V.

Die kirchliche Todesfeststellung durch Zeugenbeweis

Wenn der Tod eines Menschen nicht dokumentierbar ist, weil die Todesanzeige bei der kirchlichen oder staatlichen Behörde unmittelbar nach dem Hinscheiden unterblieb, dann kann der Tod durch Zeugen erwiesen werden. Die Instr. SOff. 1868 unterscheidet drei Arten von Zeugenbeweisen:

1. Der Beweis durch Wahrnehmungszeugen[21]). Gemäß Instr. SOff. 1868 n. 3 ist zum Erweis des Todes eines Menschen normalerweise gefordert, daß mindestens zwei glaubwürdige Zeugen unter Eid ihre eigene Wahrnehmung vom Tod eines Menschen bekunden. Die beiden Zeugen müssen den Toten gekannt haben (um jede Verwechslungsmöglichkeit auszuschließen) und unter sich in ihren Angaben über Ort, Ursache

16) Instr. SOff. 1868 n. 2.

17) ibid.

18) can. 1813 § 2. Die bürgerliche Sterbeurkunde ist nach staatlichem Recht öffentliche Urkunde, Personenstandsgesetz vom 3. 11. 1937 § 60.

19) can. 1814, 1816. Dazu Eichmann E. - Mörsdorf K., Lehrbuch des Kirchenrechts III[8], Paderborn 1950, S. 152 f.

20) Kaas a. a. O. S. 92 f.

21) Wir gebrauchen statt „Augenzeugen" lieber die Bezeichnung „Wahrnehmungszeugen", weil auch ein Blinder den Tod eines anderen noch aus eigener Kenntnis bekunden kann.

und andere wesentliche Umstände des Ablebens übereinstimmen. Der Aussage von Verwandten, Reise-, Berufs-, Wehrdienstgefährten des Verstorbenen kommt besonderes Gewicht zu.

Es sind hier also testes de scientia, testes de visu proprio, de auditu proprio, oder, wie die Instr. SOff. sagt, testes „de facto proprio" verlangt. Sie müssen das Hinscheiden eines Menschen oder nachher die Leiche selbst wahrgenommen und damit ein eigenes Wissen gewonnen haben. Minder beweiskräftige Zeugen, wie testes de auditu alieno, testes de fama, testes de credulitate, scheiden hier also aus [22]).

2. Der Beweis durch nur einen Wahrnehmungszeugen. Wenn aber nur ein Zeuge zur Verfügung steht, dann wird in diesen Todesfeststellungssachen eine Ausnahme von dem Grundsatz gewährt: „Unius testis depositio plenam fidem non facit" (can. 1791 § 1). In einsichtsvoller Würdigung der schweren Lage des überlebenden Ehegatten — „ne coniux alias nuptias inire peroptans vitam coelibem agere cogatur" — kann sich die kirchliche Behörde auch mit der Aussage eines Zeugen zufrieden geben, wenn dieser glaubwürdig ist, unter Eid über persönliche Wahrnehmung und eigenes Wissen vom Tod eines Menschen aussagt und über jeden Verdacht erhaben ist. Zur Sicherung vor jeder möglichen Täuschung ist verlangt, daß in diesem Falle noch weitere gewichtige Beweisstützen vorliegen; mindestens aber darf in der Aussage dieses einen Zeugen nichts enthalten sein, was der Lage des Falles nicht entspricht oder nicht völlig wahrscheinlich erscheint [23]). Solche Beweisstützen können sein: testes de auditu alieno, unerklärliches Schweigen seit langer Zeit, Auffindung persönlicher Utensilien des Toten, wie Ring, Uhr, Brieftasche, und weitere, unten zu bezeichnende Indizien.

Der Entscheid, ob im Einzelfalle die Aussage eines einzigen Zeugen ausreichend ist, liegt im Ermessen des Richters. Der Ein-Zeugen-Beweis gilt dem SOff. als möglich: „unius testimonium absolute non respuit Suprema Congregatio" [24]).

3. Der Beweis durch Zeugen vom Hörensagen. Sind keinerlei Wahrnehmungszeugen erreichbar, dann läßt die Kirche auch den Beweis durch Zeugen vom Hörensagen zu. Testes ex auditu alieno bezeugen, daß sie zu unverdächtiger Zeit [25]) von anderen den Tod eines Menschen erfahren haben; diese letzteren sind nicht mehr erreichbar, sind vielleicht auch gestorben [26]). Der Zeuge vom Hörensagen hat seine Kenntnis also von einem, der den Tod des anderen unmittelbar wahrgenommen hat. So berichtet z. B. ein Heimkehrer, ihm sei während der Gefangenschaft von Kameraden berichtet worden, daß und wie der N. N.

---

22) Kaas a. a. O. S. 94.

23) Instr. SOff. 1868 n. 4. Wenn gemäß Gasparri P., De matrimonio, II, Romae 1932, p. 430 das SOff. unter dem 3. 5. 1883 auf die Frage, ob auch das Zeugnis des überlebenden Gattenteils für sich allein, ohne weitere Zeugen und Beweisstützen, ausreichend sei, geantwortet hat: „Ordinarius recurrat in casibus extraordinariis", dann bedeutet dies keine Einschränkung der obigen Bestimmung. Auch hier ist nur im außergewöhnlichen Fall zu rekurrieren, nicht aber wenn der überlebende Ehegatte glaubwürdig und über jede Anzweiflung erhaben ist.

24) Instr. SOff. 1868 n. 4; Kaas a. a. O. S. 94 f.

25) „Eo nempe tempore, quando de hac quaestione ne cogitabatur quidem, nec aliae suberant rationes, veritatem occultandi aut falsum proferendi" (Reg. serv. in process. sup. matr. rato et non consummato, n. 70; Reg. serv. in process. sup. nullitate S. Ordinationis, n. 54).

26) Instr. SOff. 1868 n. 5.

gestorben ist; er wisse zwar nicht einmal mehr die Namen dieser Kameraden, aber jener Mitteilung sei er durchaus gewiß.

Wenn die Zeugen vom Hörensagen voll glaubwürdig erscheinen und ihre Aussagen mit den übrigen Umständen des Falles übereinstimmen, liegt ausreichender Grund vor, den Tod eines Verschollenen festzustellen. Es ist eine Ermessensfrage, ob im einzelnen Fall die Aussagen solcher Zeugen vom Hörensagen als Beweis zum Zweck der Todesfeststellung oder vielleicht nur als Indiz für die Todeserklärung zu nehmen sind. Wenn nämlich nur ein einziger solcher Zeuge vom Hörensagen zur Verfügung steht und seiner Aussage nicht volle Glaubwürdigkeit und restlose Bestimmtheit eignet, ist zu empfehlen, die Aussage für einen Indizienbeweis zu verwerten (s. unten). Derartige Beweise liegen auf der Grenze zwischen Zeugen- und Indizienbeweis; sie werden besser und sicherer in ein Indizienbeweisverfahren eingebaut[27]).

VI.

Eigenart der Todesfeststellung durch Zeugenbeweis

Durch den Zeugenbeweis wird der Tod festgestellt. Anders als bei der Todeserklärung besteht Sicherheit, daß, wo und wann der Tod eines Menschen eingetreten ist. Hier wird ein direkter Beweis des Todes geliefert, im Gegensatz zum indirekten Indizienbeweis[28]). Der Tod bleibt nicht in der geminderten Sicherheit einer, wenn auch noch so dringlichen, Vermutung. Er steht vielmehr fest. Es ist daher nicht Raum für eine Todeserklärung, sondern hier geschieht eine Todesfeststellung.

In diesem Todesfeststellungsverfahren müssen eigentlich zwei Gewißheiten unterschieden werden: die Gewißheit des oder der Zeugen des Todes und die Gewißheit, welche der Richter über die Glaubwürdigkeit dieser Aussage gewonnen hat. Daraufhin stellt er mit moralischer Sicherheit den Tod der fraglichen Person fest. Auf die Kriegsverhältnisse bezogen heißt das: ein Soldat wird mithin als Gefallener oder Gestorbener festgestellt; er hört auf, ein Verschollener oder Vermißter zu sein. Als solcher gilt er nur bis zum Auftreten der Zeugen. Nunmehr besteht Gewißheit über den Tod.

Ganz anders ist das bei der Todeserklärung: dort besteht nur eine Vermutung für den Tod. Der Tod selbst bleibt weiterhin im Ungewissen. Der Soldat bleibt weiterhin ein Verschollener, er wird nur im Rechtsbereich wie ein Toter angesehen. Die Todeserklärung kommt nur bis zur mors praesumpta; bei der Todesfeststellung durch Zeugen wird die mors certa bestätigt.

Diese Unterscheidung muß klar ins Auge gefaßt werden. Nur so besteht Klarheit über die Art und das Maß der moralischen Sicherheit, die in den verschiedenen Verfahren vom kirchlichen Richter erreicht werden muß. Und nur so wird vermieden, daß die Anträge von Gattinnen von Vermißten kurzerhand mit der Begründung abgewiesen werden, es sei kein Zeuge für den Tod des Vermißten zur Verfügung.

---

[27]) Dazu Kaas a. a. O. S. 96 f.

[28]) Scharnagl A., Todeserklärung von Kriegsverschollenen, in Klerusblatt 29 1949 S. 9.

Ein Zeugenbeweis für den Tod eines Vermißten ist heute fast immer unmöglich. Selbst wenn ein Zeuge kommt und sagt, er habe den Vermißten zuletzt in schwerkrankem oder sterbendem Zustand gesehen, reicht das nicht für eine Todesfeststellung. Diese ist nur möglich, wenn ein Zeuge den eingetretenen Tod selbst wahrgenommen hat oder wenigstens von einem Wahrnehmungszeugen eine unmittelbare Kenntnis des Todes erlangt hat.

Wegen der Unmöglichkeit des Zeugenbeweises bei unseren zahllosen Vermißten besteht die Notwendigkeit des Indizienbeweises.

VII.

Die kirchliche Todeserklärung auf Grund des Indizienbeweises[29])

Instr. SOff. n. 6 sagt, daß zum Zweck der Todeserklärung ein reiner Indizienbeweis zulässig sei. Das charakteristische Merkmal desselben ist, daß kein Zeuge für den Tod beizubringen ist. Also geht man daran, mit Indizien einen vollgültigen Beweis zu erbringen. Ziel dieses Beweises ist — nicht die Todesfeststellung, sondern — mit Hilfe der Indizien eine derart überwältigende Vermutung für das Ableben eines Verschollenen zu schaffen, daß dem hinterbliebenen Ehegatten die Erlaubnis zur Wiederverheiratung erteilt werden kann. Zeit, Ort und Umstände des Ablebens bleiben im Dunkeln; aber aus den Indizien erwächst die zwingende Notwendigkeit, nach menschlichem Ermessen den inzwischen erfolgten Tod des Verschollenen annehmen zu müssen. Beim Zeugenbeweis wird die Wahrheit: der Verschollene ist tot, bewiesen. Beim Indizienbeweis gelangt man nur bis zur Vermutung dieser Wahrheit. Hier gilt, was F. X. Hecht in einem Gutachten schreibt: „Nicht der Tod, sondern die Todesvermutung ist zu beweisen."

Streng genommen gibt es keine kirchliche Todeserklärung. Der CIC spricht in c. 1053 von der „permissio transitus ad alias nuptias ob praesumptam coniugis mortem". Man kann also höchstens von einer kirchlichen Todesvermutung reden. Dennoch kann in Parallele zum bürgerlichen Recht von einer Todeserklärung gesprochen werden, da das Urteil nur die Todesannahme zum Inhalt hat, die Erlaubnis zur Wiederverheiratung hingegen Sache der Urteilsvollstreckung ist[30]).

Da der Tod in diesen Verfahren im Dunkeln bleibt, nur angenommen, nicht festgestellt werden kann, bleibt der Tod selbst zweifelhaft. Die Möglichkeit des Fortlebens des Verschollenen ist also nicht ausgeschlossen. Aber diese Möglichkeit erscheint dem menschlichen Ermessen auf Grund der Indizien so gering, daß höchste Wahrscheinlichkeit für das Ableben besteht. Weiter als bis zur höchsten Wahrscheinlichkeit (maxima probabilitas) ist hier nicht zu kommen.

Der Indizienbeweis für diese höchste Wahrscheinlichkeit des Todes eines Vermißten setzt sich zusammen aus „Mutmaßungen, Annahmen, Anhaltspunkten und Umständen". Diese sind mit Sorgfalt und

---

[29]) Zum Indizienbeweis siehe auch Instr. SOff. 1883 n. 43 CICFontes n. 1076 (t. IV p. 406). Ferner mein Artikel „Indizienbeweis bei kirchlichen Todeserklärungen", welcher demnächst in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift erscheint.

[30]) Mörsdorf K., Rechtsprechung und Verwaltung, Freiburg 1941, S. 101.

Vorsicht zu sammeln, nach ihrem Gewicht und ihrem näheren oder entfernteren Zusammenhang mit dem möglichen Tod, abzuwägen und zu prüfen, ob sie nicht in ihrer Vermehrfachung und gegenseitigen Ergänzung den Tod eines Ehegatten höchstwahrscheinlich erscheinen lassen, derart, daß ein besonnener Mann dieses Todes menschlich sicher ist[31]).

VIII.

Die Indizien für die Todeserklärung im einzelnen

Bei jedem Vermißten bestehen — das ist begrifflich bedingt — zunächst zwei negative Indizien: Abwesenheit und Schweigen. Diese sind für sich allein nicht beweiskräftig, auch wenn öffentliches Aufgebot erfolgte[32]).

Doch können zu diesen noch folgende Indizien kommen, welche nach Instr. SOff. 1868 n. 7 im kirchlichen Bereich beachtlich sind[33]):

1. Alter des Verschollenen[34]): Fortgeschrittenes Alter erhöht die Wahrscheinlichkeit des Todes. Bei Vermißten scheidet dieses Indiz meist aus.

2. Lebenswandel, Charakter und Religiosität des Verschollenen[35]): Sind diese positiv zu beurteilen, darf angenommen werden, daß er sich nicht absichtlich verbirgt, sondern zurückkehren oder Nachricht geben würde, wenn er könnte.

3. Krankheit, schwächliche Konstitution des Verschollenen[36]): Damit ist die Todeswahrscheinlichkeit über das normale Maß erhöht.

4. Verhältnis zur Ehegattin und zur Familie[37]): Daraus kann geprüft werden, ob eine Verbergungsabsicht zu unterstellen ist.

5. Besitz- und Berufsverhältnisse des Verschollenen[38]): Man nimmt an, daß der Verschollene in geordnete Besitz- und Berufsverhältnisse gerne zurückkehren würde, wenn er könnte.

6. Leumund des Verschollenen[39]): Wenn jemand bei Rückkehr mit strafrechtlicher oder politischer Verfolgung rechnen müßte, würde er sich vielleicht absichtlich verbergen.

7. Grund und Ziel des Weggangs[40]): Kriegsvermißte haben die Heimat unfreiwillig und unter Gefährdung ihres Lebens verlassen. Sie würden nach Kriegsende von jeder Möglichkeit der Rückkehr oder der Nachricht in die Heimat Gebrauch machen.

31) Instr. SOff. 1868 n. 6 „Ut ... prudentis viri iudicium ad eandem mortem affirmandam probabilitate maxima seu morali certitudine promoveri possit".
32) Instr. SOff. 1868 n. 1 unter Zitation der Epist. Pius' VI. 11. 7. 1789: „Quod enim non comparuerit, non magis mors in causa esse potuit, quam eius contumacia".
33) Dazu Kaas a. a. O. S. 97—99; Scharnagl A., Kriegsverschollenheit, Todeserklärung und Wiederverheiratung, in Klerusblatt 30 1950 S. 324.
34) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 3; SCSacr. 18. 12. 1914 AAS 7 1915 p. 41; SCSacr. 29. 4. 1915 AAS 7 1915 p. 235.
35) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 2; SCSacr. 19. 1. 1917 AAS 9 1917 p. 120; SCSacr. 18. 11. 1920 AAS 14 1922 p. 97.
36) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 3; SCSacr. 29. 4. u. 25. 6. 1915 AAS 7 1915 p. 235, 478; SCSacr. 19. 1. 1917 AAS 9 1917 p. 121.
37) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 2; SCConc. 22. 9. 1860 in Collectio conclus. et resol. SCConc. ed. S. Pallotini, t. XIII, Romae 1887, p. 142; SCSacr. 12. 3. 1910 AAS 2 1910 p. 198; SCSacr. 25. 2. 1916 AAS 8 1916 p. 152; SCSacr. 18. 11. 1920 AAS 14 1922 p. 97.
38) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 2; SCSacr. 25. 2. 1916 AAS 8 1916 p. 152.
39) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 2; SCConc. wie Anmerkung 37); SCSacr. 25. 6. 1915 AAS 7 1915 p. 478.
40) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 3.

8. Verbindung zu den Angehörigen während der Abwesenheit[41]): Der plötzliche Abbruch von Nachrichten, die bis dahin regelmäßig gegeben wurden, ist ein starkes Todesindiz.

9. Besondere Gefahren, die der Verschollene zu bestehen hatte[42]): Bei Kriegsvermißten sind deshalb der letzte Kriegseinsatz bzw. die zuletzt festgestellten Gefangenschaftsverhältnisse zu prüfen.

10. Länge der Zeit der Abwesenheit[43]): Bei Leuten, die zuletzt an Schlachten oder Naturkatastrophen beteiligt festgestellt worden sind, genügen schon wenige Jahre der nachrichtenlosen Abwesenheit, um eine dringliche Todesvermutung zu begründen. Die SCSacr. hat bei den Beteiligten der Schlacht von Adua (1895) schon 1898, der Schlacht von Mukden (1905) schon 1910, des Erdbebens von Messina (1908) schon 1910 entschieden, daß, wenn sie seither nachrichtenlos vermißt sind und trotz Aufgebots sich nicht gemeldet haben, der Indizienbeweis für den Tod erbracht ist.

11. Ergebnislosigkeit der Nachforschungen[44]): Gerade bei der vielseitigen amtlichen und privaten Bemühung zur Klärung der Vermißtenschicksale kommt dieser Ergebnislosigkeit großes Gewicht zu.

12. Bürgerlich-rechtliche Entscheidungen[45]): Wenn eine staatliche Todeserklärung nicht allein im Aufgebotsverfahren, sondern unter entsprechender Begründung erfolgte, ist sie im kirchlichen Bereich als beachtliches Indiz zu werten.

13. Todesgerüchte, soweit diese begründet erscheinen und von zwei glaubwürdigen Zeugen eidlich bekräftig sind[46]).

14. Wahrhaftigkeit und Ehrenhaftigkeit des antragstellenden überlebenden Eheteils[47]): Damit erscheint die Betrugsabsicht ausgeschlossen.

Diese Indizien sind keineswegs erschöpfend aufgezählt. Die Instr. SOff. 1868 n. 7 gibt sie ausdrücklich als Beispiele an.

IX.

Die besonderen Indizien für die Todeserklärung der Weltkriegsvermißten

In die vorstehenden Indizen können unschwer die besonderen Indizien bei den Vermißten des letzten Weltkriegs eingereiht werden[48]).

---

41) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 4; SCSacr. 25. 6. 1915 AAS 7 1915 p. 477/78; SCSacr. 18. 11. 1920 AAS 14 1922 p. 97.

42) Instr. SOff. 1868 n. 7 Abs. 6—8; SCSacr. 12. 3. 1910 AAS 2 1910 p. 106—199; 16. 12. 1910 AAS 3 1911 p. 26—29; 29. 4. und 25. 6. 1915 AAS 7 1915 p. 235 sq., 478; 19. 1. 1917 AAS 9 1917 p. 121; 18. 11. 1920 AAS 14 1922 p. 97; SCConc. 22. 9. 1860: „si in castris, quam multi decesserunt", in Collect. conclus. et resolut. SCConc., ed. Pallotini S., t. 13, Romae 1887, p. 143a.

43) SCSacr. 18. 12. 1914 AAS 7 1915 p. 41,42; SCSacr. 29. 4. 1915 ebd. 236; SCSacr. 25. 2. 1916 AAS 8 1916 p. 152; SCSacr. 16. 1. 1917 AAS 9 1917 p. 121.

44) Instr. SOff. 1868 n. 9; SCSacr. 18. 12. 1914, 29. 4. und 25. 6. 1915 AAS 7 1915 p. 42, 236, 477; SCSacr. 25. 2. 1916 AAS 8 1916 p. 152; SCSacr. 18. 11. 1920 AAS 14 1922 p. 97.

45) SOff. 6. 5. 1891 ASS 24 1891—1892 p. 749: „Argumenta etiam desumi possunt ex actis a Tribunali civili confectis et deinde super illis, instituto examine, ubi nihil contrarium reperiatur, ab Ecclesiastica potestate, ferri debet sententia, qua declaratur satis constare de obitu personae, de cuius existentia inquiritur". SCSacr. 16. 12. 1910 AAS 3 1911 p. 28.

46) Instr. SOff. 1868 n. 8; SCSacr. 25. 6. 1915 AAS 7 1915 p. 479; SCSacr. 19. 1. 1917 AAS 9 1917 p. 122; SCSacr. 18. 11. 1920 AAS 14 1922 p. 97.

47) SCSacr. 18. 12. 1914 AAS 7 1915 p. 42; SCSacr. 25. 2. 1916 AAS 8 1916 p. 153.

48) Darüber eingehend gehandelt in meinem Artikel „Indizienbeweis" in der Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift (demnächst erscheinend).

Man zählt etwa 1,4 Millionen Kriegsvermißte, von denen nach den Ergebnissen der Heimkehrerbefragung durch amtliche Suchdienststellen leider zum mindesten 70 % als tot angenommen werden müssen. Diese vorsichtige und wohl noch viel zu optimistische Schätzung beruht auf der Auswertung der bisherigen Heimkehrerbefragung. Tatsächlich wurden nur etwa 120 000 Vermißte durch diese Befragung als sicher oder höchstwahrscheinlich in Gefangenschaft geraten festgestellt. „Allerdings liegt die Lebensbekundung in den Jahren 1945—1946, d. h. die Lebenserwartung für diese Leute ist eine sehr geringe“ [49]); denn was zwischen damals und heute liegt, sind die unsäglichen Strapazen der Gefangenschaft.

Wie viele dieser Vermißten mögen heute noch in Gefangenschaft leben? Auf diese brennendste Frage weiß niemand Antwort. Ohne unsere Vorsicht und unseren Optimismus zu verleugnen, stellen wir fest:

a) Die Zahl der möglichen Kriegsgefangenen, vor allem in Rußland, wird weit überschätzt.

b) Die Bundesregierung hat für den Beginn des Jahres 1952 ein Verzeichnis von 101 041 namentlich festgestellten Kriegsgefangenen aufgestellt, von denen sich 83 000 in der UdSSR befinden [50]). Dieses Verzeichnis liegt bei den oberhirtlichen Stellen vor. Wenn wahrscheinlich auch viele von den in den Listen Geführten nicht mehr am Leben sind, so ist doch grundsätzlich jeder in dieser Liste Geführte zunächst aus der Reihe der Vermißten auszuscheiden und kann bis zum Vorliegen weiterer Beweise nicht für tot erklärt werden.

c) Für die Vermißten, die noch verbleiben, stellt unser aller Hoffnung und Sehnsucht zwar immer noch die Möglichkeit der Kriegsgefangenschaft in Rechnung. Wir müssen aber daneben mit nüchterner Vernunft folgende Tatsachen beachten, welche die besonderen Indizien für das Ableben der Weltkriegsvermißten sind:

1. Die Vielzahl mörderischer Vernichtungsschlachten (z. B. Stalingrad, Rshew, Woronesch, Weichselbogen, Rumänien-Jugoslawienkämpfe, Kämpfe um einzelne Städte, wie Berlin, Danzig, Königsberg).
2. Die Härte der Partisanenkämpfe und der Kämpfe in der Endphase des Weltkriegs.
3. Die riesige Sterblichkeit in den Gefangenenlagern, vor allem in den Jahren bis 1948 auf Grund der erhöhten gesundheitlichen Anfälligkeit, der Verwundung und psychischen Belastung vieler Soldaten, des Mangels an Verpflegung, Kleidung, Medikamenten und ärztlicher Versorgung, sanitärer Unzulänglichkeit, ungewohnten Klimas, schwerer Arbeit.
4. Teilnahme an schweren Kampfhandlungen oder Zugehörigkeit zu einem Gefangenenlager mit hoher Sterblichkeit müssen also, wenn für den Einzelfall erwiesen, zusammen mit der mehr als fünfjährigen nachrichtenlosen Abwesenheit als schwerwiegende Indizien für den Tod eines Vermißten gewertet werden.
5. Als Indizien, zwar von geringerem Gewicht, verdienen wohlwollende

[49]) Schreiben der Kriegsgefangenendokumentationsabteilung des Deutschen Roten Kreuzes vom 16. 4. 1952.
[50]) Suchdienstzeitung Nr. 8 vom 1. Mai 1952 S. 1.

Beurteilung: Allgemeine Aufschlüsse über die Kampflage, in welcher der Vermißte sich zuletzt befand, über das Schicksal seiner militärischen Einheit. Solche Aufschlüsse können vom Deutschen Roten Kreuz, München 13, Infanteriestraße 7a, erholt werden. Die totale Verschollenheit einer ganzen Einheit verstärkt dieses Indiz.

6. Daß Schweigelager durch sieben Jahre hindurch ununterbrochen bestanden haben, ist bis heute in keinem einzigen Fall bewiesen. Es darf für die allermeisten Gefangenen, auch des Ostens, angenommen werden, daß sie in sieben Jahren irgendwann einmal eine Möglichkeit gehabt hätten, direkt oder indirekt die Heimat zu benachrichtigen.

7. Diese für den Einzelfall jeweils zu erweisenden Indizien haben mit der Länge der Zeit an Beweiskraft gewonnen.

Vorsicht ist allerdings bei jenen Gefangenen geboten, die von der Gewahrsamsmacht strafrechtlich verfolgt wurden und, vor allem in Rußland, während des Strafvollzugs keine Verbindung zur Außenwelt haben; ferner bei Zivilvermißten, besonders Frauen, die mehrfach als wiederverheiratet unter anderem Namen festgestellt werden können; des weiteren bei jenen Vermißten, deren Ehe schon früher zerrüttet oder gar geschieden war.

Zusammenfassend kann man sagen: Wenn sich für den Einzelfall aus den vorstehenden allgemeinen und besonderen Indizien eine leidlich schlüssige Beweiskette bilden läßt, kann der Tod eines Vermißten keinem begründeten Zweifel mehr begegnen. Es müßte denn sein, daß noch positive Indizien für das Weiterleben eines Vermißten erkenntlich geworden wären.

X.

Die Eigenart des Indizienbeweises

Der Indizienbeweis ist ein Kompositum, vergleichbar einer Kette, einem Mosaik, einem Gebäude. Das einzelne Indiz schafft nur mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit und beweist allein nichts. Zusammen aber, aneinandergefügt und sich gegenseitig stützend, kann die Summe der Indizien das Ableben des Verschollenen mit höchster Wahrscheinlichkeit glaubhaft machen [51]). Hier gilt: Duo vel pluria imperfecta unum perfectum constituunt.

Man hat negative und positive Indizien zu unterscheiden. Negative Indizien sind im Todeserklärungsverfahren „absentia atque omnimodum silentium“ [52]); ihnen kommt keine beweisbildende Kraft zu, sie sind vielmehr nur die Grundlage der privaten Todesvermutung und das auslösende Moment des Todeserklärungsantrags, insofern also notwendige Voraussetzungen, weil sonst von einer Verschollenheit gar keine Rede sein kann. Positive Indizien sind alle jene einen Verschollenen betreffenden Tatsachen und Umstände, die mit der Annahme seines Fortlebens schwerer vereinbar sind als mit der Annahme

51) Dazu Rede Papst Pius' XII. vom 1. 10. 1942 AAS 34 1942 p. 338—343.
52) Instr. SOff. 1868 n. 1.

seines Todes[53]). Kommt nun eine Reihe solcher mit dem Fortleben schwer vereinbarer Indizien zusammen, so wächst die Dringlichkeit der Todesvermutung.

Natürlich sind unter den positiven Indizien solche geringeren und solche schwereren Gewichts, je nachdem, ob man vom einzelnen Indiz sagen kann, es sei noch, zur Not noch, nur schwer oder kaum mehr mit dem Fortleben des Verschollenen vereinbar. Demgemäß macht das einzelne Indiz den Tod wahrscheinlich, wahrscheinlicher oder höchstwahrscheinlich. Jedenfalls kann dem kirchlichen Oberen durch eine Reihe von Indizien die subjektive Überzeugung erwachsen, daß die Gesamtheit dieser Indizien nicht mehr mit der Annahme des Fortlebens vereinbar, das Ableben also höchstwahrscheinlich ist. Dem liegt die Erfahrung zugrunde, daß das Leben der Menschen regelhaft ablaufe. Man hat sich also an die Rechtsregel zu halten: „Inspicimus in obscuris, quod est verisimilius vel quod plerumque fieri consuevit“[54]). Die denkbaren Möglichkeiten werden dabei außer acht gelassen.

Das ist es, was die besondere Eigenart des Indizienbeweises ausmacht: Die gegenteilige Möglichkeit des Fortlebens bleibt dabei immer noch denkbar. Und damit bleibt ein Maß von Zweifel immer bestehen und ist nicht zu beheben.

Dieser Zweifel hinwiederum kann ebenso wie die Indizien negativ und positiv sein. Der negative Zweifel erwächst daraus, daß die Möglichkeit des Fortlebens immer noch denkbar ist; dieser Zweifel hat kein Argument für sich, welches im konkreten Fall für das Fortleben eines Menschen spräche. Aber dieses Fortleben ist immer noch denkbar. Wenn z. B. ein Heimkehrer erzählt, er habe den N. N. zuletzt im sterbenden Zustand gesehen — gewiß ein starkes Indiz für das Ableben, wenn seither jede Kunde ausblieb —, so ist noch immer die Möglichkeit denkbar, daß N. N. wieder gesund geworden ist und weiterlebt. Aber diese Möglichkeit ist nicht in Rechnung zu setzen. Vielmehr ist nur das nach menschlicher Erfahrung Erwartbare zu beachten. Sonst müßte man ja schließlich auch das Wunder noch mit in Erwägung ziehen. Darum muß der negative Zweifel unbeachtet bleiben und darf die Todeserklärung nicht verhindern.

Der positive Zweifel entsteht, wenn unter den geprüften Indizien auch Hinweise auf das Fortleben entdeckt werden. In diesem Fall müssen die Indizien gegeneinander abgewogen werden. Es ist im Einzelfall dann eine Ermessensfrage, ob die Indizien für den Tod die Indizien gegen den Tod in so überwältigender Weise aufwiegen, daß der Tod noch als höchstwahrscheinlich erscheint. Für die seit mehr als fünf Jahren vermißten Soldaten ist die Indizienreihe, die für den Tod spricht, in der Regel so schlüssig, daß es geradezu eines positiven Indizes für das Fortleben eines Vermißten bedarf, wenn die Todeserklärung verweigert werden soll.

---

[53]) Insofern kann nicht zugestimmt werden, wenn Leitner M., Handbuch des kath. Eherechts, 3. Aufl., Regensburg 1924, S. 209, sagt, die SCSacr. haben in den Entscheidungen über die Teilnehmer der Schlacht bei Adua und Mukden „mehr negative Indizienbeweise“ zugelassen. Hier waren durchaus positive Indizien vorhanden: sichere Teilnahme an der Schlacht, ergebnislose Nachforschungen, Frist von 2 bzw. 5 Jahren. Siehe dazu auch Kaas a. a. O. S. 107.

[54]) Reg. iur. 45 in VI to; Eichmann-Mörsdorf III S. 156.

XI.
Die moralische Gewißheit

Die so erkannte Eigenart des Indizienbeweises schafft auch Klarheit darüber, welcher Art denn die moralische oder menschliche Gewißheit sein muß, die zur Todeserklärung notwendig ist.

Moralische Gewißheit, in der Instr. SOff. 1868 n. 6 gleichgesetzt mit der höchsten Wahrscheinlichkeit[55]), bedeutet: „Der Richter muß von der Wahrheit und Gerechtigkeit seiner Entscheidung so überzeugt sein, daß dagegen kein Einwand erhoben werden kann, den ein Mann mit gesunder Urteilskraft als sachlich begründet und vernünftig anzusehen vermöchte“: sie liegt „als ein Mittelmaß der Sicherheit zwischen der jeden Zweifel ausschließenden absoluten Gewißheit und der bloßen Wahrscheinlichkeit“ [56]).

Die moralische Gewißheit läßt verschiedene Sicherheitsgrade zu[57]). Wie deutlich ist dies im Verfahren zur Todesfeststellung bzw. -erklärung! Der Zeugenbeweis bietet einen viel höheren Grad der Sicherheit als der Indizienbeweis. Beim Zeugenbeweis geht es ja um die Todesfeststellung; im Mittelpunkt steht das Faktum des Todes, darum reihen sich die Umstände des Todes. Beim Indizienbeweis geht es nur um die auf den Tod hinweisenden Umstände, während das Faktum des Todes gar nicht ins helle Licht der Untersuchung gerückt werden kann.

Innerhalb des Zeugenbeweises selbst wieder schwächt sich der Grad der Sicherheit ab, je nachdem, ob mehrere oder nur ein Wahrnehmungszeuge oder gar nur ein Zeuge vom Hörensagen zur Verfügung steht. Dieser Sicherheitsgrad mindert sich abermals im Indizienbeweis. Immer aber ist auch dieser letzte Sicherheitsgrad noch ausreichend zur Todeserklärung[58]).

Natürlich liegt in jeder Abschwächung des Sicherheitsgrades ein vermehrtes Risiko. Aber die Kirche geht dieses Risiko ein aus mütterlicher Güte: sie will nach Möglichkeit die hinterbliebene Ehegattin nicht zum ehelosen Leben zwingen[59]). Und diese Risikobereitschaft der Kirche ist vom seelsorglichen Anliegen bestimmt: „ad praecavenda maiora incommoda, quia nimirum ampla tunc querimoniis via aperiatur, si Iudex coniugi postulanti sententiam declarantem obitum prioris coniugis a limine reiecerit; Tribunal ecclesiasticum accusaretur quasi obex ad civilia iura et moralia protuenda, quasi sollicitans civilia contubernia, reddens conditionem bonorum catholicorum peiorem quam malorum. Malus enim, spreta ecclesiastica potestate, forsan per fas et nefas promptus erit ad matrimonium morte prioris coniugis rite ab Ecclesia nondum declarata, contrahendum“ [60]).

Das ist der Grund, warum nach der Norm der Kirche auch noch der Indizienbeweis zur Gewinnung einer menschlichen Sicherheit über den erfolgten Tod ausreichend ist. Die Beweisarten also haben ihren verschie-

---

55) Kaas a. a. O. S. 104.
56) Eichmann-Mörsdorf III S. 174 f.
57) Kaas a. a. O. S. 108.
58) Ebd. S. 102 f.
59) Instr. SOff. 1868 n. 4; Kaas a. a. O. S. 101.
60) ASS 24 1891/92 p. 749.

denen Sicherheitsgrad. Im Effekt aber gilt: Tam testes quam aperta indicia et manifesta aequiparantur.

Mehr als moralische Sicherheit ist in keinem Falle erreichbar. „Auch bei der Bekundung von Augenzeugen ist zum mindesten die Tatsache ihrer Glaubwürdigkeit nur mit moralischer Sicherheit festzustellen“ [61]). Die moralische Gewißheit aber muß immer erreicht werden. Darum ist gerade der Indizienbeweis mit Umsicht, Gewissenhaftigkeit und Kritik zu Schlüssigkeit aufzubauen, damit die Todeserklärung begründet werden kann. Der Richter muß schließlich seinen positiven Entscheid als seine persönliche Überzeugung aussprechen (can. 1869 § 1), daß der Verschollene gestorben ist (Todesfeststellung durch Zeugenbeweis) oder nach den vorliegenden Umständen gestorben sein muß (Todeserklärung durch Indizienbeweis). Ein Irrtum darf dabei immer noch als möglich („errare humanum est“), doch nicht als wahrscheinlich erscheinen [62]).

XII.
Die Verfahrensweise

Zuletzt ist noch das Verfahren der kirchlichen Todesfeststellung bzw. Todeserklärung zu behandeln.

Alle diese Angelegenheiten fallen in die bischöfliche Zuständigkeit [63]). Einzig der Dokumentenbeweis kann in seiner Schlüssigkeit sogar vom Pfarrer allein geprüft und beurteilt werden; nur bei zweifelhaften Dokumenten ist der Oberhirte anzugehen [64]). Der Beweis durch Zeugen oder Indizien aber kann nur vor der oberhirtlichen Behörde erbracht und von dieser anerkannt werden [65]).

Die Verfahrensweise ist bei den Autoren durchaus kontrovers. Wenn auch alle Autoren ein gemeingerichtliches Verfahren für möglich und in schwierigen Fällen für angebracht halten, sind sie in der Mehrzahl doch dafür, daß das Verfahren in der Regel summarisch und außergerichtlich stattfinden solle [66]). Diese Autoren halten sich an das „saltem summarie extraiudicialiter“ des Dekrets des SOff. vom 27. 4. 1887 [67]) und lassen also den reinen Verwaltungsweg zu [68]). Andere Autoren verlangen ein gerichtliches Verfahren, und zwar entweder ein verwaltungsgerichtliches oder in schwierigeren Fällen ein gemeingericht-

---

61) Kaas a. a. O. S. 102.
62) Frei a. a. O. S. 53—56.
63) Instr. SOff. 1868. Dazu Kaas a. a. O. S. 84.
64) Gasparri P., De matrimonio, Romae 1932, vol. I, n. 562 p. 347; Wernz F. X.-Vidal P., Ius matr., ed. 2, Romae 1928, n. 255 p. 293; M. Conte a Coronata, De Sacram., vol. II, ed. 2, Taurini 1947, n. 337 p. 435 annot. 1.
65) Wenn Cappello F. M., De Sacram., vol. III p. 1, ed. 4, Romae 1939, n. 396 p. 490 sq. und, unter Berufung auf ihn, Conte a. a. O. p. 435 behaupten, dem Pfarrer könnte auch der Beweis durch zwei oder auch nur einen Wahrnehmungszeugen erbracht werden und dieser habe sich nur in Zweifelsfällen an den Bischof zu wenden, so ist doch wohl zu weit gegangen. Derartige Feststellungen gehen weit über das vom Pfarrer vor der Eheschließung durchzuführende Ermittlungsverfahren hinaus.
66) So Triebs F., Prakt. Handbuch des Eherechts, Breslau 1927, S. 311; Cappello a. a. O. n. 396 p. 490; Wernz-Vidal a. a. O. n. 255 p. 293; Knecht A., Handbuch des kath. Eherechts, Freiburg 1928, S. 380; Schönsteiner F., Grundriß des kirchlichen Eherechts, 2. Aufl., Wien 1937, S. 292; Holböck C., Handbuch des Kirchenrechts, II. Bd., Innsbruck-Wien 1951, S. 674.
67) Arch. f. k. KR 68 1892 S. 444.
68) Dagegen wird eingewandt, daß „extraiudicialiter“ nur vom gemeingerichtlichen, nicht vom verwaltungsgerichtlichen Prozeß entbinde. Vgl. Mörsdorf K., Rechtssprache des CIC, Paderborn 1937, S. 287; jedoch Mörsdorf, Rechtsprechung u. Verwaltung, Freibg. 1941, S. 29.

liches[69]). Unbestimmt ist die Stellung von Conte[70]) und von Kienitz[71]). Abwegig erscheint die Ansicht von Regatillo[72]), welcher sagt, für dieses Verfahren sei keinerlei Formalität erfordert.

Die Frage ist von großer Bedeutung; wenn nämlich ein gerichtliches Verfahren gefordert ist, kann gemäß CPI vom 6. 12. 1943[73]) der Generalvikar in diesen Fragen nicht einmal auf Grund eines besonderen Auftrags des Bischofs entscheiden. So aber geschieht es gegenwärtig beim überwiegenden Teil der deutschen bischöflichen Behörden.

Wir halten uns zu strikter Rechtsauslegung gemäß c. 19 verpflichtet und können, obwohl in den Verlautbarungen des Hl. Stuhls vielfach auf ein richterliches Verfahren hingewiesen ist, keine strikte Pflicht des Oberhirten erkennen, den richterlichen, d. h. den gemeingerichtlichen oder verwaltungsgerichtlichen Weg zu beschreiten. Wir stützen uns dabei auf das „sine strepitu iudicii" der SCConc. 14. 12. 1889[74]) und das „extraiudicialiter" des SOff. 27. 4. 1887[75]). Die Todeserklärungssachen können im Verwaltungsweg erledigt werden; denn sie sind keine Ehebandsklagen[76]) und fallen daher auch nicht unter die Vorschrift des c. 1576 § 1 n. 1[77]); sie sind durch c. 1576 § 2 wegen ihres Zusammenhangs mit einer Ehebandsache höchstens der richterlichen Behandlung empfohlen.

Mit Kaas[78]) halten wir demnach drei Wege für möglich: den Verwaltungsweg, den verwaltungsgerichtlichen Weg eines summarischen Verfahrens nach cc. 1990 ff. und den gemeingerichtlichen Weg.

Das Verfahren im Verwaltungsweg wird mit dem Dekret des Bischofs oder Generalvikars abgeschlossen, welches die Todesfeststellung bzw. -erklärung und die Erlaubnis zur Wiederverheiratung zum Inhalt hat. Es wird sich in seiner Durchführung mancher Formen des summarischen Prozesses bedienen, z. B. in der Vernehmung der Zeugen und der Feststellung der Indizien. Eine Beteiligung des Ehebandverteidigers ist hier ausgeschlossen, da dieser der Gerichtsverwaltung zugehört.

Die beiden Formen des gerichtlichen Verfahrens schließen mit dem Urteil, daß der Tod des Verschollenen feststehe oder richterlich vermutet werde; die Erlaubnis zur Wiederverheiratung kann daraufhin erteilt werden, auch bereits durch den Pfarrer. Die Formen dieser Verfahren liegen gemeinrechtlich fest. Eine Beteiligung des Ehebandverteidigers ist, da keine Vincularklage im eigentlichen Sinne vorliegt, nicht gefordert[79]), kann aber vom Ordinarius oder Offizial angeordnet werden.

---

69) Mörsdorf, Rechtsprechung S. 100 f.; Eichmann-Mörsdorf a. a. O. II S. 181 f.; Cance A., Le Code de Droit can., tom II, ed. 7, Paris 1946, n. 299 p. 459; Schlenz J., in Arch. f. k. KR 98 1918, S. 381 ff., 549 ff.
70) Conte spricht a. a. O. p. 438 von einem „processiculus".
71) v. Kienitz E. R., Christliche Ehe, Frankfurt 1938, S. 93: „ein dem summarischen Verfahren ähnliches Verfahren".
72) Regatillo E. F., Ius sacramentarium, ed. 2., Santander 1949, n. 1128 p. 640.
73) AAS 36 1944 p. 94.
74) ASS 22 1890 p. 553.
75) S. Anmerkung 67).
76) S. Anmerkung 74).
77) Knecht a. a. O. S. 380.
78) A. a. O. S. 87—89.
79) SCConc. 14. 12. 1889, s. Anm. 74). Mörsdorf hat seine entgegenstehende Ansicht in Rechtsprechung S. 101 aufgegeben; s. Eichmann-Mörsdorf a. a. O. II S. 182.

XIII.
Entscheid und Rechtsmittel

Zur Todesfeststellung bzw. -erklärung genügt, anders als beim Eheprozeß, ein einfaches Dekret im Verwaltungsweg bzw. ein einfaches Urteil im Gerichtsweg [80]), außer es erfolgte Einspruch oder Berufung. Das Dekret bzw. das Urteil haben die Wirkung, daß sie den Freiheitsstand der hinterbliebenen Gattin bestätigen: „quasi supplens documentum de statu libero partis" [81]). Sie erteilen zugleich die etwa notwendige Dispense vom Ehehindernis des Verbrechens (c. 1053) [82]).

Gegen den abschlägigen Bescheid im Verwaltungsverfahren kann Einspruch bei der SCSacr. eingelegt werden [83]). Aber auch gegen den willfährigen Bescheid kann dorthin Einspruch erheben jeder, der ein berechtigtes Interesse nachweisen kann [84]). Das Verwaltungsverfahren hat vor allem den Vorteil, daß die bischöfliche Behörde selbst wieder ihren ursprünglich abschlägigen Bescheid korrigieren kann; sie kann die Sache erneut aufnehmen, wenn neue Beweise oder Urkunden vorgebracht werden. Beim Verfahren im Gerichtsweg ist das nicht ohne weiteres möglich. Gerade bei der Unsicherheit, in der man nach diesem Weltkrieg lange Zeit in diesen Fragen blieb, konnte es nicht ausbleiben, daß Todeserklärungsanträge ursprünglich abgelehnt wurden, die neuerdings wieder aufgegriffen werden müssen, weil die Antragstellerin neue Argumente vorbringt oder durch den Zeitablauf die Durchschlagskraft der ursprünglichen Argumente verstärkt wurde.

Das Urteil im verwaltungsgerichtlichen oder gemeingerichtlichen Verfahren hingegen wird angegriffen durch Berufung an die nächsthöhere Instanz, in der Regel an das Metropolitangericht; doch ist auch unmittelbare Berufung an die SCSacr. möglich. In jedem der genannten drei Verfahrenswege aber hat die bischöfliche Behörde die Möglichkeit, bei schwierigen Fällen einen Entscheid überhaupt auszusetzen und die Angelegenheit von sich aus der SCSacr zu übergeben [85]).

Die verständnisvolle Würdigung der allgemeinen Rechts- und Sachlage bei den Ehen der Vermißten wird es heute in den allermeisten Fällen ermöglichen, durch die Todeserklärung dem hinterbliebenen Eheteil die Freiheit zur Wiederverehelichung zu geben.

---

80) SOff. 8. 5. 1891 ASS 24 1891/92 p. 750; auch CICFontes n. 1135 (t. IV p. 461—463).
81) Ibid.
82) Dazu CPI 26. 5. 1952 AAS 44 1952 p. 496.
83) Gegen Kaas a. a. O. S. 115 f. muß betont werden, daß es keinen Rekurs gegen den Verwaltungsbescheid des Suffraganbischofs an den Metropoliten gibt.
84) „nisi forte aliquis ex interesse habentibus appellationem interposuerit", SOff. 8. 5. 1891, wie Anm. 80).
85) Instr. SOff. 1868 n. 11.

Anhang

1. Fragen an einen Wahrnehmungszeugen (nach Kaas a. a. O. S. 95) [86]

1. Haben Sie den angeblich Toten genau gekannt?
2. Waren Sie bei seinem Sterben zugegen oder haben Sie ihn nachträglich tot gesehen?
3. Zu welcher Zeit und an welchem Ort ist er gestorben?
4. Unter welchen Umständen ist er gestorben? Hat er Ihnen vor seinem Tode irgendwelchen Auftrag gegeben?
5. Welches war nach Ihrer Ansicht die Todesursache?
6. Wo befindet sich sein Grab?
7. Können Sie Personen namhaft machen, die über die Tatsache des Todes, sei es aus eigener Wahrnehmung, sei es vom Hörensagen, Bescheid wissen? Wo wohnen diese Personen?
8. Können Sie Personen nennen, von denen es wenigstens wahrscheinlich ist, daß sie über die Tatsache des Todes etwas bekunden können?

2. Fragen an einen Zeugen vom Hörensagen (nach Kaas a. a. O. S. 96) [87]

1. Durch welche Personen haben Sie Kenntnis von dem angeblichen Tod des Vermißten erhalten?
2. Von welcher Zeit an begann sich das Gerücht von dem Tode des N. N. zu verbreiten?
3. Was halten Sie von der Glaubwürdigkeit Ihrer Gewährsleute?
4. Wissen Sie, ob der Tod des Vermißten Ihren Gewährsleuten aus eigener Wahrnehmung oder nur aus Mitteilung anderer bekannt war?
5. Hatten Ihre Gewährsleute vielleicht besondere Gründe, die Nachricht von dem Tode des Vermißten in Umlauf zu setzen?
   Waren sie finanziell oder in anderer Weise an dem Ableben des Vermißten interessiert?

Die so ausfindig gemachten Zeugen sind in derselben Weise zu verhören, wie eben angegeben. Unter Umständen gelingt es auch, nachträglich noch Augenzeugen des Todes ausfindig zu machen oder wenigstens sonstige Anhaltspunkte für den Todesnachweis zu gewinnen.

3. Anweisung der Diözese Osnabrück für die Einleitung eines kirchlichen Verfahrens auf Todeserklärung

. . . Im einzelnen gruppieren sich bei den im Kriegsdienst verschollenen Personen die Indizien und Präsumptionen für das Ableben um folgende Gesichtspunkte:

1. Wäre der Vermißte ganz sicher zurückgekehrt, falls ihm solches möglich gewesen wäre?
   Religiöse und charakterliche Einstellung, harmonisches Verhältnis zur Ehegattin und den etwa vorhandenen Kindern, letzte Briefnachrichten, Kenntnis des Aufenthaltsortes der Ehefrau und anderer Verwandter nach Kriegsende.
2. Lassen die Umstände des letzten Einsatzes und der körperliche und seelische Zustand des Vermißten eine besonders Gefährdung des Lebens vermuten?
   Kampfeinsatz, Truppenteil, Waffengattung, Witterung, Härte des Kampfes, körperliche Gesundheit, Verwundungen, frühere Krankheiten, Äußerung über eine eventuelle Gefangenschaft, Draufgängertum, seelische Empfindsamkeit.
3. Sind ausreichende Nachforschungen nach dem Vermißten selbst und seinen Kameraden bzw. seinem Truppenteil angestellt worden?
   Feststellung des Kriegsschauplatzes und des Ortes, an dem der letzte Einsatz war; Abschrift der erhaltenen Antworten; Rückfragen bei den Angehörigen und Heimkehrern derselben Feldpostnummer.
4. Gibt es besondere Gründe, welche eine Zurückhaltung in der Gefangenschaft begründen könnten?
   Einsatz in belasteten Truppenteilen, persönliche Feindschaft mit Kameraden, politische Belastung, technische Begabung.
5. Über vorstehende Fragen sind sowohl die Ehefrau des Vermißten als auch andere Zeugen, welche entweder über die Persönlichkeit oder über den letzten Einsatz des Vermißten Auskunft geben können, eidlich zu befragen. Das Protokoll über die Vernehmung ist mit einer Abschrift der bürgerlichen Todeserklärung und allen dafür vor Gericht abgegebenen eidesstattlichen Erklärungen sowie sonstigen Unterlagen an die bischöfliche Behörde einzuschicken.

4. Befragung der Antragstellerinnen kirchlicher Todeserklärungen (Frageschema der Diözese Rottenburg)

1. a) Bei welchen staatlichen Suchstellen haben Sie Ihren Mann als vermißt gemeldet?
   b) Sind diese Nachforschungen auch in der letzten Zeit noch fortgesetzt worden?
   c) Haben Sie Ihren Mann bei der staatl. Registrierung im März 1950 als vermißt gemeldet?
2. a) Welche Auskünfte sind von den staatlichen Suchdienststellen gegeben worden? (Beilagen)
   b) Aus welcher Zeit stammt die letzte Auskunft?
3. a) Sind Heimkehrer von der letzten Einheit des Vermißten gemeldet?
   b) Wie lauten die Anschriften dieser Heimkehrer?
   c) Sind diese Heimkehrer alle befragt worden? Mit welchem Erfolg? (Beilagen)
4. a) Lebten Sie in gutem Einvernehmen mit Ihrem Ehemann?
   b) Haben Sie regelmäßig Post von Ihrem Mann bekommen? Wie oft?
   c) Welchen Besitz und Beruf hat der Verschollene in der Heimat gehabt?
   d) Besteht Anlaß für die Vermutung, der Verschollene wolle sich von sich aus verborgen halten? (wegen Ehezerrüttung, Schulden, Strafverfolgung usw.)
   e) Seit wann tragen Sie sich mit dem Gedanken der Wiederverheiratung?
5. Aus welcher Zeit und aus welcher Gegend stammt die letzte briefliche Nachricht des Verschollenen? Welchen Inhalt hat sie etwa?
6. a) In welchem Kampfgebiet und in welcher Einheit (wenn möglich offene Anschrift) und in welcher Eigenschaft ist der Verschollene zuletzt eingesetzt gewesen?

---

[86] Zusammengestellt auf Grund von SOff. 30. 8. 1670 (Bull. Rom., ed. Taur., tom. 18, Taurini 1869, p. 81—84), Instr. SOff. 1868 und Instr. SOff. 1883 n. 43 (CICFontes n. 1076, t. IV p. 406).

b) Was ist über den letzten Kampfeinsatz und über die näheren Umstände, unter denen der Verschollene vermißt ist, bekanntgeworden? Wodurch und wann bekanntgeworden?
c) Ist der Verschollene in Gefangenschaft gekommen? In welche Lager ist er verbracht worden? Was ist darüber bekannt? Durch wen?

7. a) Hat der Verschollene der SS, dem SD, einem Kriegsgericht, der Abteilung Ic eines höheren Stabes, einer sonstigen besonders gesuchten Einheit angehört?
b) Besteht Anlaß für die Befürchtung, daß der Verschollene (etwa wegen parteipolitischer Tätigkeit) von den russischen Behörden zurückgehalten wird, ohne Gelegenheit zum Schreiben zu haben?
c) Ist der Verschollene in ein Straflager gekommen? Ist darüber etwas bekanntgeworden? Durch wen?

8. Wie ist der Gesundheitszustand des Verschollenen gewesen? Welche Zeugen können Sie hierfür nennen?
9. Welche Gründe sprechen für den Tod des Verschollenen?
10. Wie denken die Eltern (Anschrift) oder andere Blutsverwandte über dessen Schicksal? Sind auch diese überzeugt, daß der Verschollene nicht mehr am Leben ist? Oder haben sie noch Hoffnung, daß der Verschollene lebt? Worauf stützt sich diese Hoffnung?
11. Bei Heimatvertriebenen:
a) Hätte der Verschollene Ihren jetzigen Aufenthaltsort erfahren, wenn er etwa inzwischen aus der Gefangenschaft in die alte Heimat zurückgekehrt wäre? Auf welche Weise hätte er die Anschrift erfahren?
b) Hätten S i e erfahren, wenn der Verschollene inzwischen aus Kriegsgefangenschaft in die alte Heimat zurückgekehrt wäre? Auf welche Weise hätten Sie dies erfahren?
c) Sind noch Angehörige oder gute Bekannte in der alten Heimat geblieben und stehen diese noch in Briefverbindung mit Ihnen? Haben diese etwas über den Verbleib des Verschollenen berichtet?
d) Ist Ihre Anschrift beim Sammelpostamt Berlin W 40 für unzustellbare Kgf-Post gemeldet?

Anweisung für das berichtende Pfarramt:

a) Alle vorhandenen Unterlagen (letzter Brief des Verschollenen, Heimkehrerbriefe, Suchdienstauskünfte usw.) sind im Original oder in (pfarramtlich oder notariell) beglaubigter Abschrift beizulegen; ebenso der amtsgerichtliche Todeserklärungsbeschluß.
b) Das Protokoll ist von der Antragstellerin, welche zu vereidigen ist, zu unterzeichnen und pfarramtlich zu beglaubigen.

5. Formular einer kirchlichen Todeserklärung
(gebräuchlich beim Erzbischöflichen Ordinariat M ü n c h e n u n d F r e i s i n g)

Auf Antrag der Ehefrau . . . , . . wohnhaft in . . . . . vom . . . . . wird hiermit der seit . . . . Vermißte . . . . . geb. am . . . . . für t o t erklärt.
Als Zeitpunkt des Todes wird der . . . . . festgestellt. Der genaue Zeitpunkt des Todes läßt sich nicht feststellen.
Die kirchliche Oberbehörde hat die moralische Sicherheit für den Tod des Genannten gemäß der Instruktion des S. Offiziums vom 13. 5. 1868 durch die Beweiserhebung über folgende Tatsachen gewonnen:
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — —
Sonach steht der Tod des Genannten zur Überzeugung der kirchlichen Oberbehörde mit moralischer Sicherheit fest.
Die Todeserklärung hat zur Folge, daß für die Ehefrau des Genannten das Hindernis des Ehebandes aus der am . . . . . in . . . . . nach katholischem Ritus geschlossenen kirchlichen Ehe aufgehört hat zu bestehen und es dieser somit freisteht, zu einer neuen kirchlichen Eheschließung überzugehen.
Da Erkenntnisse in Ehesachen gemäß can. 1989 des kirchlichen Gesetzbuches jedoch niemals in volle Rechtskraft übergehen, ist gegen vorstehende Todeserklärung jederzeit Gegenbeweis möglich. Sollte sich daher erweisen, daß der durch vorstehende kirchliche Verfügung für tot Erklärte noch am Leben ist, so verliert diese mit rückwirkender Kraft ihre Wirksamkeit. In diesem Falle würde das Hindernis des Ehebandes aus der 1. Ehe wieder aufleben und die 2. Ehe wäre als ungültig zu erklären.

Generalvikar

Der Erlöserkönig des Alten Testamentes

Von Rudolf Mayer, Regensburg

(Schluß)

Auch das Bild vom leidenden Gottesknecht war nicht der letzte Zug, der in die messianische Weissagung des AT eingefügt werden sollte. Eine sehr bedeutsame Rolle für die Weiterentwicklung des messianischen Gedankens besonders in Hinsicht auf die im NT ausgesprochene Praeexistenz Christi spielt die zuerst im Danielbuche auftretende, dann in einigen spätjüdischen Apokryphen bezeugte und im NT wichtig werdende Vorstellung vom Menschensohn. Wir begegnen ihr, allerdings nur schattenhaft und in Umrissen, zunächst im kanonischen Schrifttum des AT, im Danielbuche in der Perikope 7,1—28. Dort ist von einem Traumgesicht die Rede, in dem Daniel aus dem durch Winde aufgewühlten Meere vier phantastische Tiere aufsteigen sieht, von denen die ersten drei einem Löwen, Bären und Panther ähnlich sehen, während das vierte als besonders fürchterlich und schrecklich, von den anderen drei Tieren verschieden charakterisiert und mit zehn Hörnern versehen, dargestellt wird (V. 2—7). Daniel sieht dann, wie zwischen diesen Hörnern ein anderes kleines Horn, mit Menschenaugen und einem prahlerischen Munde versehen, emporwächst, während dafür drei von den früheren Hörnern ausgerissen werden (V. 8).

Aber die Verse 9—12 schildern das Gericht über die Tiere. Es werden Throne aufgestellt und ein Hochbetagter nimmt Platz, dessen Gewand weiß wie Schnee und dessen Haupthaar rein wie Wolle ist, während sein Thron aus Feuerflammen besteht. Ein Feuerstrom ergießt sich von ihm aus, der offenbar Mittel des Gerichtsvollzuges an dem vierten Tiere darstellt (V. 11), während merkwürdigerweise erst danach (V. 12) von einer Entmachtung der übrigen Tiere die Rede ist. In wirksamem Kontrast zu den aus dem Meere aufsteigenden Tieren schildern V. 13—14 das Kommen einer geheimnisvollen einem Menschensohn ähnlichen Gestalt mit den Wolken des Himmels, der von Gott nach Vernichtung der feindlichen Mächte ein nach Raum und Zeit unbegrenztes Königtum übergeben wird. Der Verfasser deutet in keiner Weise näher an, wie er sich diesen Menschensohn vorstellt und wie seine Herkunft zu denken sei; sein charakteristisches Merkmal ist für ihn im Gegensatz zu den vorher geschilderten Tieren eben seine menschliche Gestalt und sein geheimnisvolles Dahinfliegen am Himmel. In der dem Seher (V. 15—27) gegebenen Deutung dieser Vision erhält er zunächst die Auskunft, daß die vier großen Tiere vier Könige bzw. deren Reiche auf Erden bedeuten, deren Herrschaft aber gebrochen und den Heiligen des Höchsten, d. h. dem Volke Israel übergeben werden soll. Auf eine weitere Bitte des Sehers um nähere Auskunft bezüglich des vierten Tieres und den auf ihm entstandenen Hörnern wird in V. 23—27 eine

ausführliche Deutung des vierten Tieres gegeben, das als ein von den früheren verschiedenes Reich von besonderer Gottfeindlichkeit dargestellt wird; zehn Könige entstehen in ihm und nach ihnen ein elfter, der als freventlicher Religionsfeind erscheint und in dem man wohl mit Recht Antiochus IV. abgebildet sieht. Aber auch er verfällt dem Gericht (V. 26) und nach seinem Sturze bricht das universale und ewige Gottesreich an, dessen Herrschaft dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen wird (V. 27).

Der Umstand, daß in der vorliegenden Perikope ein Individuum, nämlich der Menschensohn, der doch zweifellos als eine Einzelpersönlichkeit vorzustellen ist, in der Auslegung mit einem Kollektivum, nämlich dem Volk der Heiligen des Höchsten zusammengebracht wird, hat manche Forscher zu der Annahme verleitet, daß bei der Auslegung eine erst sekundäre Umdeutung vorliegt. Hierbei ist aber ein wichtiger Tatbestand übersehen, auf den der englische Exeget H. W. Robinson in seiner schon erwähnten Arbeit über die hebräische Auffassung der korporativen Persönlichkeit aufmerksam gemacht hat. Das AT hat eine ganz andere Anschauung vom Verhältnis des Individuums zur kollektiven Gemeinschaft als der moderne Mensch. Der Menschensohn in Dan 7 ist nur der Repräsentant einer größeren Gemeinde, aber er ist zugleich auch deren Herrscher, dessen Funktion es ist, nach Vernichtung der gottfeindlichen Mächte den vollen Durchbruch der Gottesherrschaft herbeizuführen; d. h. er verwirklicht das, was nach atl. Erwartung Aufgabe des Messias sein soll.

Um über die Auffassung des Menschensohnes in der Gedankenwelt des Spätjudentums noch größere Klarheit zu gewinnen, ist es notwendig, auch die außerhalb des kanonischen Schrifttums des AT stehenden spätjüdischen Apokalypsen heranzuziehen. Es lassen sich aber hier nur zwei Werke namhaft machen. Im 4. Buche Esra, einem am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts entstandenen, z. T. aber sicher ältere Stoffe enthaltenden Werke wird uns in der sechsten Vision Kap. 11 (13) ein Bericht gegeben, der sich in vielen Zügen mit der Menschensohnvision des Danielbuches berührt. Das Aufsteigen des Menschen aus dem Meere, sein Emporfliegen zu den Wolken des Himmels, ferner die Vernichtung der Gegner durch Feuer vor seinem Herrschaftsantritt sind gemeinsame Züge; auch bei 4 Esra kann kein Zweifel sein, daß der vom Höchsten aufgesparte und erst in der Endzeit in Erscheinung tretende Mensch niemand anders als der praeexistent gedachte Messias ist. Ein Unterschied gegenüber Daniel liegt höchstens darin, daß bei Esra noch deutlicher als bei Daniel die messianische Deutung vorliegt und dem aktiven Eingreifen dieser Messiasgestalt ein noch breiterer Wirkungskreis zugesprochen wird.

Eine weitere wichtige Quelle für die Erkenntnis der Vorstellungen des Spätjudentums liefert uns die Henoch-Literatur, und zwar die Bilderreden des in aethiopischer Sprache uns erhaltenen Henochbuches, dessen älteste Bestandteile bis in die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts zurückweisen, während das ganze Werk um 64 v. Chr. abgeschlossen gewesen sein dürfte. In wesentlichen Zügen stimmen die über den Menschensohn gemachten Aussagen mit Daniel und 4 Esra überein. Wichtig ist vor allem das Kapitel 48; denn hier wird die Praeexistenz des Menschensohnes klar ausgesprochen. Es heißt von ihm (V. 3), daß sein Name vor dem Herrn

der Geister genannt wurde, bevor die Sonne und die Zeichen und Sterne des Himmels geschaffen wurden. Der Vers 6 fügt die Aussage hinzu, daß er vor der Schöpfung der Welt auserwählt und verborgen war, was durch die Parallelstelle 62,7 bestätigt wird. Kap. 69,26 ff. schildert den unerbittlichen Vollzug des Gerichtes durch den Menschensohn. Das ist ein Zug, durch den die Menschensohngestalt durchaus im Zusammenhang der ererbten Messiasvorstellung steht. Auch sonst lassen sich gemeinsame Züge feststellen, insofern das alte messianische Königsideal, das den König als Begründer der gerechten Ordnung der Welt, als ihren Herrscher und als Vertreter Gottes auf Erden erscheinen läßt, auch im Menschensohnbilde des Henochbuches wiederkehren. Daneben läßt sich aber nicht leugnen, daß das alte auch durch das Wirken der Propheten nie ganz überwundene Messiasbild von einem jüdischen Befreier und Weltherrscher hier in weitem Maße dem eines überweltlichen Erlösers der Gerechten Platz gemacht hat.

Im wesentlichen sind das die Aussagen, welche das AT und die spätjüdischen Apokalypsen vom Menschensohn machen. Natürlich erhebt sich hier die Frage, ob diese Messiasgestalt, besonders mit den ihr hier beigelegten Prädikaten der Praeexistenz und Transzendenz als eine Weiterentwicklung von Gedanken verstanden werden kann, die aus der Religion des AT selber ableitbar sind und diese doch sehr weitgehende Umformung der alten Messiaserwartung Israels herbeigeführt haben oder ob hier von außen kommende Einflüsse auf die Religion des Spätjudentums angenommen werden müssen. Auf diese in den letzten Dezennien viel behandelte Frage wurde von den verschiedenen Forschern eine sehr verschiedene Antwort gegeben. Der protestantische Exeget P. Volz vertrat die Ansicht[46]), daß die Wurzel der Vorstellung vom apokalyptischen Menschen daraus abzuleiten sei, daß es in alter Zeit eine Sage gab von einem Urmenschen, den Gott als Kämpfer gegen die Urtiere (dämonischen Ungeheuer) geschaffen hatte und der die Welt von ihnen erlösen sollte. Dieser Urheiland sei von der Apokalyptik für ihren eschatologischen Zweck hervorgeholt und so der Retter der Urzeit zum Retter der Endzeit geworden. Der Apokalyptiker Daniel berücksichtigte die uranfängliche Existenz dieses „Menschen" nicht weiter, der Verfasser der Bilderreden dagegen kombinierte den eschatologischen Retter und den Urmenschen, die ewige Präexistenz und den endgültigen Zweck desselben. So sei es erklärlich, daß die Vorstellung von der Präexistenz des Messias fest an dem Titel Menschensohn hängt. S. 217 führt Volz die Gründe an, die überhaupt im Spätjudentum zu einer Transzendentralisierung der Messiasgestalt führten. Sie hängt nach ihm zusammen mit der Art und Weise, wie man im Fortschreiten der Eschatologie zu der überirdischen Gestalt des Zukunftskönigs kam. Dies sei nicht ein Prozeß, den der Messias für sich allein durchgemacht hätte, sondern die Ursache wäre die Verrückung des ganzen Zukunftsbildes in die überirdische Sphäre. Nicht bloß das Zukunftsbild, sondern die ganze Weltanschauung war transzendent geworden und man rechnete nicht mehr mit irdischen, sondern überirdischen Gegnern und Heilskräften.

Die katholischen Alttestamentler Junker und Stier versuchten das Problem aus Gegebenheiten der atl. Religion selber zu lösen. Ersterer[47])

46) Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, S. 215.
47) Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel, 1932.

erklärte den Bruch, der zwischen der Messiasvorstellung der alten Zeit und jener vom Menschensohn besteht, aus einer Veränderung des Blickpunktes für das Heilsgut der Gottesherrschaft, insofern in der alten Zeit, dem universal-weltlichen Grundzug des Gottesreiches entsprechend, der Messias-David-Sohn Repräsentant und Spitze dieses Reiches gewesen sei, während es später der Messias-barnasch sei, der vom Himmel kommt, entsprechend dem transzendent-himmlischen Charakter des Reiches. Stier[48]) ging aus von der nach seiner Ansicht schon im AT nachweisbaren eschatologischen Funktion des Mal'akh Jahwe, dem in der Apokalyptik eine messianische Aufgabe zugewiesen worden sei. Bei Greßmann[49]) wird eine Lösung durch Annahme ägyptischer Einflüsse versucht; der in Daniel und im aethiopischen Henochbuche auftretende Hochbetagte gehen zurück auf die Gestalt des ägyptischen Sonnengottes, während der Menschensohn in 4 Esra sein Vorbild in dem ägyptischen Gott der geflügelten Sonnenscheibe, Horus, habe, der jeden Tag aufs neue zum Himmel emporsteigt und seine Feinde durch Feuerspeien besiegt. Die meisten Gelehrten haben aber die spätjüdische Menschensohnvorstellung durch Entlehnungen aus der iranischen Geisteswelt erklären wollen. Bousset[50]) glaubte, im Spätjudentum sei die Gestalt des iranischen Urmenschen, Gayomart, mit dem jüdischen Messias verschmolzen. E. Meyer[51]) sah in dem menschengestaltigen Wesen, das vom Himmel kommt, den Engel Sraoscha des persischen Glaubens, den Genius der Religion, verschmolzen mit der eigentlichen persischen Heilandsgestalt, dem Saoschyant, der die Auferstehung und das Paradies herbeiführt. Kraeling[52]) zog zur Erklärung der Gestalt des Menschensohnes ebenfalls die persische Gayomartvorstellung heran. Vermutlich in vorparthischer Zeit sei sie in Babylonien mit der Gestalt Marduks, des Überwinders der Chaosmächte zusammengebracht worden. So sei daraus eine menschenähnliche Gottheit und ein urzeitlicher Kämpfer geworden. Als sieghafter Held und menschenähnliches göttliches Wesen sei dann Gayomart vom Judentum übernommen worden und das sei die Wurzel der Vorstellung vom ursprünglich namenlosen „Menschenähnlichen".

Auch der Religionswissenschaftler und Theologe Rudolf Otto[53]) suchte die Lösung der Frage im Bereiche der indo-iranischen Mythologie. Mehr noch als eine Beeinflussung durch die altindischen Gestalten der Yama und des Manu glaubt Otto die Fravaschi-Vorstellung der altpersischen Religion heranziehen zu müssen. Er hält es für möglich, im Menschensohn einfach die Fravaschi des exemplarisch Gerechten, d. h. Henochs zu sehen, der, entsprechend den iranischen Vorstellungen, am Schlusse mit seiner Fravaschi vereint wird. Von daher glaubt Otto sowohl das Motiv des Verborgenseins bei Gott als auch das aeth. Hen. 49,3 ausgesprochene Wohnen der Geister der Entschlafenen im Menschensohn erklären zu können; im Hintergrund stehe die altindische Vorstellung der pitaras, d. h. der Manen, die sowohl die Toten als auch die noch Ungeborenen bedeuten.

Eingehend hat sich W. Staerk in seinem groß angelegten Werke: Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, 1938, mit den hier einschlä-

48) Gott und sein Engel im AT, 1934.
49) Der Messias, 1929, S. 401 ff.
50) Hauptprobleme der Gnosis 1907.
51) Ursprung und Anfänge des Christentums (1921) II, 199.
52) Anthropos and son of man, 1927 (= Columbia Univ. Orient. Stud. 25, S. 128 ff.).
53) Reich Gottes und Menschensohn, 1934, S. 225 ff.

gigen Fragen beschäftigt. Er kommt auf S. 445 seines Buches zu dem Ergebnis, daß sich die Gestalt des Menschensohnes in den Bilderreden des aeth. Hen. in Hinsicht auf die Geistesausrüstung und die richterliche Funktion im Eschaton zwar zu der alten mythischen Figur des königlichen Messias als endzeitlichen Soter stellen läßt, daß sie aber nicht aus ihr durch Transponierung entstanden sein kann. Es sei vielmehr so, daß Prädikationen eines von der atl. prophetischen Zukunftshoffnung geschauten Messias auf eine ihm wesentlich fremde Sotergestalt übertragen worden sind, deren Kennzeichen aber die reine Zugehörigkeit zur Welt Gottes ist. Der Menschensohn sei urzeitlich als vorweltliches Geschöpf Gottes, aber nicht endzeitlich im Sinne des Wiedersichtbarwerdens, sondern des erstmaligen Hervortretens aus der Verborgenheit himmlischer Existenz. Aus der besonders im slawischen Henochbuche ausgesprochenen Existenz einer vorweltlichen Schöpfung, die das geistige Gegenbild zu der dem Menschen sichtbaren Schöpfung darstellt, sieht Staerk den Beweis für das Eindringen des iranischen Dualismus der geistigen und körperlichen Seinsweise in die Vorstellungswelt des Spätjudentums. Insbesonders glaubt er, daß die in der Apokalyptik vertretene Lehre von der Praeexistenz der Seele nur von der altpersischen Daena- bzw. Fravaschi-Vorstellung[54]) her zu verstehen sei. Ebenso wie Otto sieht auch Staerk hier die Lösung für das Menschensohnproblem; denn die für diese wesentlichen Merkmale: Zugehörigkeit zur Welt Gottes. engste Beziehung zum höchsten Wesen, Weltgeschiedenheit vor der Offenbarung, Praeexistenz, potentielle Machtfülle, Gliedschaft unter gleichartigen Genossen werden nach ihm durch den Daena- bzw. Fravaschibegriff zur Einheit verbunden. In diesem Zusammenhang verweist Staerk auch auf eine Awesta-Stelle (Yascht 13,7), wonach die Fravaschis der künftigen Heilande eine besondere Stellung einnehmen, weil sie besonders stark sind. Er glaubt, daß für die Zeit des vorchristlichen

---

54) In welchem Verhältnis in der iranischen Religion die Begriffe Fravaschi und Daena zueinander stehen, ist in der Forschung umstritten. Zweifellos sind die uns jetzt allerdings erst aus dem sog. jüngeren Awesta, der aber in manchen Fällen sehr alte Vorstellungen widerspiegelt, überlieferten Anschauungen über das Wesen und die Aufgabe der Fravaschis das ursprüngliche, dem iranischen Volksglauben bereits in der vorzarathustrischen Zeit eigene Glaubensgut. Die mit den Fravaschis verbundenen Vorstellungen wurzeln auch in Iran letzten Endes im Glauben an Ahnengeister, die als gute, hilfreiche Mächte eine wirksame Realität in der Welt des Menschen darstellen. In dem ihrer Verehrung gewidmeten Yascht 13 wird ihnen ein großer Aufgabenkreis zugewiesen: Mit ihrer Pracht und Herrlichkeit hat Ahura Mazdah den Himmel und die Erde gefestigt (V. 2.9), ja er gesteht, daß, wenn ihm die Fravaschis der Rechtgläubigen bei seinem Schöpfungswerk nicht Beistand geleistet hätten, weder Tiere noch Menschen auf der Welt sein würden und die Mächte des Bösen die Oberhand gewonnen hätten. Die hier ausgesprochene Praeexistenz der Fravaschis ergibt sich auch aus V. 76, wonach die Fravaschis aufrecht standen (d. h. bereit zum Dienste), als die beiden Geister die Schöpfung schufen. Freilich ist bei solchen Aussagen über die Praeexistenz der Fravaschis bereits mit alten zoroastrischen Interpolationen in diesem seinem Grundbestand nach wohl in vorzarathustrische Zeit weisenden Yascht zu rechnen. Auch den Gewässern zeichnen die Fravaschis ihre Bahn vor (V. 53 f.), die früchtetragenden Pflanzen verdanken ihnen ihr schönes Wachstum (V. 55), ja sogar den Himmelskörpern weisen sie ihre Bahnen und wirken mit an ihren Bewegungen. (V. 57 f.) Aber auch in den Kämpfen bringen sie Beistand (V. 67). Es haben sich aber mit den altererbten Vorstellungen über das Wesen dieser Ahnengeister in der iranischen Religion auch spezifisch zarathustrische Gedankeninhalte verbunden. Schon der Name Fravaschi weist darauf hin; denn er hängt sicher zusammen mit dem einen Grundgedanken des zarathustrischen Systems, nämlich den der freien Wahl zwischen Gut und Bös ausdrückenden Verbum var „wählen". Wie in der Zeit vor Zarathustra die Fravaschis bezeichnet wurden, wissen wir nicht. Anscheinend sind im Zusammenhang mit dem zarathustrischen Dualismus zwischen geistiger und körperlicher Welt diese Ahnengeister zu geistigen Urwesen der Menschen geworden; bereits in vorzeitlicher Existenz vollziehen sie ihre Wahl zwischen dem guten und bösen Geist, die als solche dann auch bestimmenden Einfluß auf das Schicksal des Erdenmenschen behält. Zarathustra selber gebraucht freilich nicht das Wort Fravaschi, sondern die Bezeichnung Daena für dieses geistige Urwesen des Menschen; aber eine genauere Untersuchung der einschlägigen Stellen zeigt, daß beide Begriffe das geistige Urwesen des Menschen bezeichnen. (Vgl. H. Lommel, Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930, S. 160).

Judentums ein älterer Saoschyant-Mythus vorauszusetzen sei, der seinerseits auf die biblische Heilands-Vorstellung formgebend eingewirkt habe. Bei der Übernahme der Vorstellung von der Fravaschi des Saoschyant in den eschatologischen Mythus des Judentums hätte sich die Gestalt des Engels als Formelement für den religiösen Gedanken von selbst ergeben. Und da von der jüdischen Engelvorstellung das Menschengestaltige, wenn auch überhöht, nicht zu trennen war, so ergebe sich die terminologische Bezeichnung Menschensohn — Mensch für die Fravaschi-Vorstellung unmittelbar aus der Sache selbst.

Zuletzt haben zwei skandinavische Forscher zum Menschensohnproblem Stellung genommen. Der bekannte norwegische Exeget S. Mowinckel tat dies in einem Aufsatz in den von der Norsk Teologik Tidsskrift 1944 herausgegebenen Acta Mowinckeliana unter dem Titel: Ophavet til den senjödiske Forestilling om Menneskes Önnen (S. 29—84). Auch Mowinckel ist der Ansicht, daß Messias und Menschensohn ursprünglich wesensverschieden gewesen seien und daß die spätjüdischen Menschensohnvorstellungen ein Resultat iranisch-chaldäischer Einwirkung auf das Judentum seien. Doch seien die neuen Gedanken nur in gewissen apokalyptischen Kreisen durchgedrungen und durch die Ausschaltung des kosmogonischen Elementes des ursprünglichen Anthropos-Typus die Gestalt dem Judentum mit seinem monotheistischen Schöpfungsglauben angepaßt worden. Der Schwede E. Sjöberg hat in seinem 1946 in Lund erschienenen Werke: Der Menschensohn im aethiopischen Henochbuch, ebenfalls den in den alten orientalischen Religionen verbreiteten Mythus vom himmlischen Urmenschen zur Erklärung der Gestalt des Menschensohnes im Henochbuche herbeigezogen, freilich auch die Unterschiede betont, die hier beiderseits gegeben sind, insofern der Menschensohn bei Henoch keine Rolle bei der Erschaffung der Welt spielt, nicht gegen die Mächte der Finsternis kämpft, weder Niederlage noch Tod kennt, die seine Befreiung durch Gott notwendig machen würden [55]).

Der allerneueste Lösungsversuch stammt von W. F. Albright [56]). Er glaubt, daß der mesopotamische Atrachasis, eine Art Urmensch, der die Menschheit wiederholt vor dem Untergang rettet und ausdrücklich „Mensch" genannt wird, in der jüdisch-aramäischen Tradition mit der Figur des Messias verschmolz.

Die im Vorstehenden gebotene Zusammenstellung zeigt, daß die meisten Lösungsversuche sich in Richtung einer Annahme von iranischen Einflüssen bewegen, sei es, daß die dortigen Urmenschenspekulationen, sei es, daß die Fravaschi-Vorstellung der altpersischen Religion als bestimmend angenommen werden. Aber die Bestimmtheit, mit der von einer ganzen Reihe bedeutender Forscher bei der Menschensohn-Vorstellung des Spätjudentums iranischer Einfluß angenommen wird, darf nicht darüber hinwegtäuschen, wie viel hier doch rein hypothetisch ist. Die Frage, um die es hier letzten Endes geht, ist die, ob bei der iranischen Urmenschen-

[55]) Auch das schwierige Problem, welche das Kap. 71 des aeth. Henochbuches bietet, in dem dargestellt wird, wie Henoch zum Himmel emporsteigt und sich mit der Gestalt des Menschensohnes vermischt, sucht Sjöberg durch Herbeiziehung religionsgeschichtlicher Parallelen zu lösen; er verweist auf die Angleichung des toten Pharao mit dem Gotte Osiris in Ägypten sowie auf die in der iranischen Religion gegebene Identifizierung des toten Gerechten mit seiner Fravaschi.

[56]) Von der Steinzeit zum Christentum; deutsche Ausgabe München 1949, S. 375 f.

spekulation es sich nachweisen läßt, daß diesem Urmenschen eine eschatologisch soteriologische Funktion zugeschrieben wurde. Nur in diesem Falle wäre ernsthaft mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die spätjüdischen Apokalypsen bei ihrer Menschensohnvorstellung von Iran her beeinflußt waren. Nun ist die iranische Urmenschenlehre ein kompliziertes Gebilde, bei dem neben den aus der arischen Urzeit herrührenden Überlieferungen über den ersten Menschen Yima auch speziell zarathustrische Lehren über eine Urmenschengestalt namens Gayomart zu berücksichtigen sind. Die ältesten iranischen Urmenschenspekulationen knüpfen sich an die Gestalt Yimas, dessen Gegenstück auf indischem Boden Yama darstellt. Yasna 9,4 ff. wird Yima als Paradieseskönig dargestellt; unter seiner Herrschaft waren Tiere und Menschen unsterblich, Wasser und Pflanzen nicht vertrocknend und es gab weder Kälte noch Hitze und kein Altern. Aber auch die iranische Überlieferung weiß von dem schuldhaften Verlust dieses paradisischen Lebens: nach Yascht 19,30 hat Yima angefangen, sich mit dem lügnerischen und unwahren Wort zu beschäftigen, worauf der in seinem Besitz befindliche Herrlichkeitsglanz ihn verließ und Yima umherirren und sich verborgen halten mußte. Auch der Reformator der persischen Religion, Zarathustra, wendet sich scharf gegen Yima. In Yasna 32,8 wirft er ihm vor, die Menschen zum Fleischgenuß verführt zu haben, wobei allerdings nicht recht ersichtlich ist, ob es sich hier um das von Zarathustra allerdings verpönte Verzehren von Opfertieren handelt, oder ob die Fleischnahrung als solche hier als etwas Verwerfliches und die menschliche Natur Verschlechterndes dargestellt wird, so wie es die iranische Sage vom ersten Menschenpaar Mashyagh und Maschyanagh tut. Der interessanteste und wichtigste Bericht über Yima findet sich im Kapitel 2 des Videvdat, eines Teiles des Awesta, der die gesetzlichen Vorschriften der iranischen Religion enthält, in den ersten zwei Kapiteln aber einige, offenbar auf alten Traditionen beruhende archaeologische Mitteilungen macht. In dem Stück wird ausgeführt, daß Ahura Mazdah den Yima ersucht, sich seiner Geschöpfe anzunehmen und sie gedeihen zu lassen. Yima nimmt diesen Auftrag an und führt ein goldenes Zeitalter herbei. Dann aber kündigt Ahura Mazdah dem Yima an, daß über die böse bekörperte Welt strenge Winter kommen sollen, während bei der darauffolgenden Schneeschmelze gewaltige Wassermassen fließen und die Erde unbetretbar machen würden. Deswegen wird Yima aufgefordert, einen eine Welt im kleinen darstellendes Var (wahrscheinlich ist eine unterirdische Höhle gemeint) zu errichten und den Stamm von Menschen und Tieren hineinzubringen, aber nur von den größten, besten und schönsten. Auch den Samen der besten Pflanzen und Früchte soll Yima in dieses Var bringen, alles Mißgestaltete aber soll davon ausgeschlossen sein. Am Schlusse wird gesagt, daß die Menschen dort das schönste Leben führen; aber es findet sich keine Aussage darüber, wie lange dieses Leben, das eine Fortsetzung des goldenen Zeitalters des Yima im kleinen bedeutet, dauern soll. Zweifellos haben wir es hier mit einer iranischen Variante der bekannten auch außerhalb der Bibel im alten Orient anzutreffenden Sintflutgeschichte zu tun, in die aber auch andere, offenbar speziell der nordischen Menschheit eigene Traditionen (Fimbulwinter der nordischen Sage!) eingearbeitet sind. Nun stellt freilich in der Gylfaginning der Fimbulwinter ein für die Zukunft erwartetes Ereignis dar; aber der Bericht des Videvdat scheint doch ein Ereignis der Vergangen-

heit zu meinen und erst in späteren mittelpersischen Schriften wird davon gesprochen, daß dereinst dieses Var des Yima wieder geöffnet und dadurch eine Wiederbevölkerung der erneuerten Erde herbeigeführt werden soll. Da aber dieses Motiv sonst nirgends in der iranischen Eschatologie eine Rolle spielt, muß man wohl mit Staerk annehmen, daß hier ein sekundäres, letzten Endes wahrscheinlich auf außeriranische Überlieferungen vom Verlust des Paradieses, seiner Entrückung an einen verborgenen Ort und dereinstigen Wiederkehr zurückgehendes Motiv vorliegt. Auch bei den sonstigen im jüngeren Awesta erwähnten Urkönigsgestalten, bei denen eine Übertragung der ursprünglich an der Yama-Yima-Gestalt haftenden Züge auf diese vorliegt, läßt sich nirgends nachweisen, daß sie etwa eschatologische Funktion gehabt hätten.

Für die eigentliche Urmenschenspekulation der zarathustrischen Religion ist nicht die Gestalt des Yima charakteristisch, sondern hier spielt eine andere Urmenschengestalt, namens Gayomart, eine wichtige Rolle. Es ist zwar nicht ganz sicher, ob sie schon von Zarathustra selber in seinem Religionssystem erdacht wurde, da der Name in den Gathas nicht vorkommt; die Wahrscheinlichkeit spricht aber doch dafür, daß Name und Begriff auf den Stifter der persischen Religion selber zurückgehen, da sowohl der Name selber (er bedeutet „sterbliches Leben") mit ähnlichen bei Zarathustra vorkommenden, aus abstrakten Begriffen gebildeten Namen für überirdische Mächte sich berührt, und andererseits die sicher original zarathustrische Konzeption des Urrindes einer Ergänzung durch die parallele Gestalt eines Urmenschen bedarf. Im eigentlichen jetzt noch erhaltenen Awesta finden sich nur sehr wenige Aussagen über Gayomart; Ausführlicheres berichten uns erst die mittelpersischen theologischen Schriften der Sassanidenzeit und später, wobei natürlich immer die Frage besteht, was hier wirklich altüberliefertes Gut der zarathustrischen Religion und was erst Zutat aus einer späteren Zeit ist. Am ehesten werden wir mit alten Traditionen beim sogenannten Bundehesch, einem erst im 9. Jahrhundert nach Christus entstandenen, aber großenteils aus alten jetzt nicht mehr vorhandenen awestischen Quellen schöpfenden Werke rechnen können[57]). Dort wird berichtet, daß Ohrmazd als sechstes Schöpfungswerk den Gayomart erschuf, zusammen mit dem Urrinde aus Erde, und daß er in den Körper des Gayomart und des Rindes Samen legte, um auf diese Weise die Vermehrung der Menschen und des Viehes zu bewirken. Weiter aber heißt es, daß Gayomart zur Hilfe des Schöpfers geschaffen wurde; er ist also Mitstreiter Gottes im Kampfe gegen die Mächte des Bösen. Tatsächlich wird dann im folgenden der Angriff des Ahriman gegen das Urrind und den Urmenschen erzählt. Das Urrind erliegt diesem Angriff sogleich, aber aus ihm gehen nach seinem Tode die verschiedenen der göttlichen Schöpfung zugehörigen Tierarten hervor; der Urmensch lebt noch 30 Jahre lang, bis die für ihn zunächst noch günstige Planetenkonstellation sich zu seinen Ungunsten geändert hat[58]). Dann aber stirbt Gayomart; es treten nun aus seinem Körper siebenerlei Metalle hervor, während aus seinem bei seinem

[57]) Die in Frage kommenden Texte (es sind die Kapitel 1, 4, 6 u. 14 des großen, sog. iranischen Bundehesch, der allein einen zuverlässigen Text bietet) sind bearbeitet von H. H. Schaeder in dem Werke: R. Reitzenstein und H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (= Studien der Bibliothek Warburg), Leipzig 1926.

[58]) Dieser Zug beweist, wie auf das mittelpersische religiöse Schrifttum die babylonische Astralreligion eingewirkt hat.

Verscheiden in die Erde eingegangenen Samen das erste Menschenpaar Maschyagh und Maschyanagh entsteht[59]). Es ist klar, daß bei diesem Bericht des Bundehesch zwei ganz verschiedene Motive miteinander verknüpft sind. Das eine ist die Überlieferung von einem kosmischen Urmenschen, aus dessen Körper nach seinem Tode die durch die verschiedenen Metalle repräsentierte Welt hervorgeht. Dieses Motiv dürfte in Iran auf sehr alte Zeit zurückgehen; denn auch die altindische Überlieferung (Rigveda 10,90) weiß von einem kosmischen Urmenschen, genannt Puruscha, aus dessen von den Göttern geopfertem Leibe die Welt entsteht, während eine andere an Yama sich knüpfende Überlieferung (Rigveda 10,13,4) berichtet, daß dieser freiwillig den Opfertod wählte, um dadurch den Kosmos zu schaffen. Bei der anderen im Bundehesch enthaltenen Überlieferung vom ersten Menschenpaar ist es aber sehr fraglich, ob hier eine genuin iranische Tradition vorliegt; es dürfte sich wohl um eine Übernahme eines biblischen Motives durch die Perser handeln. Das Namenspaar Maschyagh und Maschyanagh ist jedenfalls eine ganz auffalende Parallele zu dem biblischen 'isch und 'ischschah (Mann — Männin) und die Art und Weise, wie im Bundehesch Ohrmazd sein Wort an dieses erste Menschenpaar nach seiner Entstehung richtet und sie zum richtigen Vollzug ihrer Aufgabe in der Welt ermahnt, erinnert bei aller Verschiedenheit des Inhalts doch unwillkürlich an das Wort des Schöpfergottes an die ersten Menschen, so wie es uns die Genesis überliefert. Nun hat zwar der Iranist Schaeder aus den verschiedenen Lautformen, in denen die Namen dieses ersten Menschenpaares in mitteliranischen Dialekten auftreten, geschlossen, daß die Lehre von den beiden ersten Menschen bereits in dem vorarsakidischen Awesta enthalten war; aber mit der Möglichkeit einer Bekanntschaft der Perser mit biblischen Lehren und mit Entlehnungen von daher ist doch auch in vorchristlicher Zeit schon zu rechnen. Aber die Frage, die uns hier am meisten berührt, ist die, ob in der Gesamtüberlieferung der zarathustrischen Religion der Gestalt des Gayomart irgendwie eine eschatologisch-soteriologische Funktion zukommt. Diese Frage muß verneint werden. Gewiß finden sich sowohl im Awesta als auch in den mittelpersischen Schriften Aussagen, daß Gayomart, Zarathustra und der Heiland Saoschyant Anfang, Mitte und Ende der Weltgeschichte darstellen bzw. daß Gayomart als Anfang der körperlichen Welt eine gewisse Entsprechung zum Saoschyant darstellt; eine bevorzugte Stellung des Gayomart ergibt sich auch aus der im Bundehesch ausgesprochenen Überzeugung, daß er der erste bei der Auferstehung der Gerechten sein werde[60]) und daß die Hälfte des Lichtes, daß die Sonne begleitet, für ihn bestimmt ist, während die andere Hälfte für alle übrigen Menschen in der Zeit des Saoschyant genügen muß. Entscheidend ist aber, daß nie in der persischen Religion die eigentliche Heilandsgestalt, der Saoschyant, mit Gayomart identifiziert wird. Wir sind durch eine Reihe von eingehenden Arbeiten über das allmähliche Werden der iranischen Saoschyant-Vorstellung gut unterrichtet[61]). Es ergibt sich,

---

59) Sie wachsen zuerst in der Gestalt einer Rhabarberstaude empor.

60) Ein ähnliches Motiv finden wir auch im rabbinischen Schrifttum. In den Pirqe Maschich (Ausg. Jellinek 3, 73, 17) wird erzählt, daß der Messias den in der Doppelhöhle schlafenden Patriarchen die Kunde von seinem Kommen als Erlöser der Welt bringt, worauf diese ihn bitten, die frohe Botschaft dem Adam rischon zu übermitteln, auf daß er zuerst auferstehe.

61) Vgl. vor allem H. Lommel, Die Religion Zarathustras, Tübingen 1930, S. 205 ff.; J. Hertel, Beiträge zur Erklärung des Awesta und der Vedas, Leipzig 1929.

daß Zarathustra anfänglich offenbar mit einer Mehrzahl von Saoschyants rechnet, die er als seine Mitkämpfer in dem von ihm angestrebten Ziel, der Herbeiführung des Vollkommenheitszustandes der Welt durch aktiven Einsatz für das Ascha, betrachtet. Ob Zarathustra darüber hinaus einen einzigen größeren als eschatologische Größe auftretenden Saoschyant erwartet hat, läßt sich aus den Gathas bei der Dunkelheit ihrer Sprache nicht mit Sicherheit ersehen[62]). Auch im jüngeren Awesta ist der pluralische Gebrauch des Wortes Saoschyant noch nicht verschwunden; daneben tritt aber jetzt eine einzige, eindeutig eschatologisch bestimmte Heilandsgestalt, namens Astvatereta auf, der ebenso wie Zarathustra von getreuen Helfern umgeben ist und dessen Hauptfunktion die Herbeiführung der Auferstehung der Toten ist. Darüber hinaus werden ihm Züge beigelegt, die ihn messianisch im Sinne der Bibel vor allem als königlichen Herrscher (er ist im Besitz des chwar^{e}nah, des nur den rechtmäßigen iranischen Herrschern zukommenden Strahlenglanzes) mit übermenschlicher Geistesausrüstung sowie als Segensbringer erscheinen lassen. Staerk vermutet wohl mit Recht, daß hier die biblische bzw. spätjüdische Eschatologie nicht ohne Einfluß auf die parsistische geblieben ist[63]); aber auch er verneint mit Bestimmtheit, daß der Saoschyant irgendwie als Gayomart redivivus bezeichnet werden würde.

Es läßt sch aber auch nicht mit Sicherheit erweisen, daß die altiranische Fravaschi-Vorstellung bestimmenden Einfluß auf die Ausformung der Menschensohngestalt des Spätjudentums gehabt hätte. Es ist richtig, daß die Vorstellung einer himmlischen transzdenten Welt, die das unsichtbare Urbild aller sichtbaren geschaffenen Dinge darstellt und zu der auch die Fravaschis als die geistigen Urwesen der später im irdischen Dasein mit Körperlichkeit ausgestatteten Menschen gehören, zu den Grundvoraussetzungen

---

62) Manche Gathastellen könnten allerdings in diesem Sinne interpretiert werden. So wünscht Yasna 43,3 Zarathustra, daß der Mann das Paradies erlangen möge, der uns (d. h. der gläubigen Gemeinde) die geraden Wege zum Heil lehrt, der einsichtig ist, Ahura Mazdah gleicht und aus edlem Geschlechte stammt (Vgl. zur Stelle Lommel in den NGGW 1934, S. 69). Yasna 44,16 fragt Zarathustra den Ahura Mazdah, wer der Siegreiche sei, der nach seinem Geheiß die Seienden beschirmen soll. Yasna 45,11 spricht davon, daß die heilige Daena des Saoschyant Freund, Bruder oder Vater dem sein soll, der sich künftig den Daevas und ihren Anhängern widersetzen wird. Freilich ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Zarathustra, zum mindesten in der ersten Phase seiner Verkündigung ‚wo er anscheinend selber noch das Endwunder zu erleben hoffte, sich selbst als Saoschyant im besonderen Sinne fühlte, freilich immer mit anderen in diesem kollektiven Begriffe zusammengeschlossen.

63) Das Schönste und Gehaltvollste, was der Awesta über den Saoschyant Astvatereta zu sagen weiß, findet sich im Yascht 19, dem sog. Chwarenah-Yascht; nach einer Aufzählung der bisherigen Inhaber des Chwarenah und der vergeblichen Versuche von Nichtiraniern, in seinen Besitz zu gelangen, heißt es am Schluß, daß bei der Auferstehung dieses Chwarenah dem Heiland Astvatereta und seinen Helfern zuteil werden wird. (Text bei F. Geldner, Die Zoroastrische Religion = Religionsgeschichtliches Lesebuch, herausgegeben von A. Bertholet, Tübingen 1926, S. 45 f.)
„Die gewaltige königliche Glorie verehren wir, die auf den ‚Sieghaft' unter den künftigen Heilanden und die anderen Freunde übergehen wird, daß er die Welt vollkommen mache, nicht alternd noch sterbend, nicht verwesend noch verfaulend, ewig lebend, ewig gedeihend, frei; wann die Toten wieder auferstehen werden und den (noch) Lebenden die Unsterblichkeit zuteil wird und die Welt das tut, was nach seinem Willen vollkommen ist.
V. 90. Die lebenden Wesen werden unsterblich, die das Lob des rechten Glaubens haben. Die Lüge wird dorthin wieder verschwinden, von wann sie gekommen war, um den Rechtgläubigen zu verderben, ihn selbst und seinen Samen und seinen Anhang. Es wird verkommen die Böse und es wird verschwinden das böse Oberhaupt.
V. 94. Er wird mit den Augen der Weisheit blicken, auf alle Geschöpfe wird er schauen . . . Er wird auf die ganze leibliche Welt mit den Augen des Segens schauen und sein Blick wird unsterblich machen die ganze leibliche Wesenheit."
Man beachte, wie nahe in dieser sicher aus vorchristlicher Zeit stammenden Weissagungen das Persische sich mit biblischer Heilandserwartung berührt. Wenn man solche Stellen im Awesta liest, versteht man es, daß gerade Magier, d. h. auf alle Fälle Menschen, die von iranischen Traditionen her beeinflußt waren, die ersten geworden sind, die als Vertreter der Heidenwelt den Weg zur Krippe in Bethlehem fanden. Einen Erlöser von Sündenschuld kennt freilich die persische Heilandserwartung nicht.

der zarathustrischen Religion gehört. Es ist möglich, daß diese Lehren auf manche Kreise des Spätjudentums einen gewissen Einfluß ausgeübt haben; so macht es tatsächlich den Eindruck, daß manche Aussagen, z. B. des slawischen Henochbuches über die geistige Schöpfung, die Henoch vor ihrer Realisierung in irdischer Wirklichkeit schauen darf (24,2), oder über die Kreatur, die der Herr geschaffen hatte, bevor alles wurde, d. h. in sichtbarer Existenz in Erscheinung trat (65,1), von Iran her beeinflußt sind. Aber man darf nicht vergessen, daß der Parsismus mit dieser Lehre von einer transzendenten bzw. praeexistenten Welt nicht alleinsteht. Die platonische Ideenlehre, derzufolge es ewige Wesenheiten gibt, in denen alles Zeitliche und Unvollkommene seine Wurzel hat, stellt dazu doch eine auffällige Parallele dar. Ob Plato mit dieser Lehre vom Orient bzw. vielleicht sogar von Persien her beeinflußt war, ist eine von der Forschung noch ungelöste Frage [64]). Aber sicher ist doch, daß das spätere Judentum auch durch platonische Gedanken beeiflußt wurde und insbesondere die Ausbildung der Lehre von der Praeexistenz der Seele, die zuerst im alexandrinischen Judentum, dann auch in Palästina bei den Essenern, vereinzelt in den spätjüdischen Apokalypsen und den Schriften der Rabbinen (hier allerdings erst seit der Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts nachweisbar) auftritt, nicht so sehr durch iranische als vielmehr vom Platonismus herkommende Einflüsse sich vollzogen hat; denn die Art und Weise, wie hier vielfach die Inkorporation der Seele als ein Eingeschlossenwerden in einem Gefängnis dargestellt wird, ist eben nicht iranisch, sondern spezifisch platonisch. Ferner darf nicht übersehen werden, daß schon lange vor Zarathustra und Plato die alte sumerische und dann weithin von den Babyloniern übernommene Weltanschauung von dem Gedanken getragen war, daß alles irdische Sein und Geschehen nur das Spiegelbild des entsprechendend himmlischen Seins und Geschehens darstellt. Es scheint, daß manche Gedanken dieser altorientalischen Entsprechungslehre von Irdischem und Himmlischem schon frühzeitig ihren Einfluß auch auf das AT ausgeübt haben; so ist der in Babylonien allgemein vertretene Gedanke, daß das irdische Heiligtum ein Abbild des himmlischen Heiligtums ist, auch in der Bibel in der Form anzutreffen, daß Moses nach einem ihm von Jahwe gezeigten Modell das heilige Zelt errichtet (Ex 25,9; Nm 8,4; cf. Sap 9,8) [64a]). Es ist durchaus möglich, daß dann im Exil, wo das Judentum Gelegenheit hatte, sich eingehend mit babylonischen Anschauungen vertraut zu machen, auch diese Gedanken an eine transzendente und damit auch praeexistente Welt eine Verstärkung erfuhren. Daß die Weisheit als kosmisches Prinzip als praeexistent angesehen wird, zeigt die wohl nachexilische Stelle Prov 8,22—31. Jedenfalls ist die Vorstellung von einem praeexistenten Messias nicht von anderen im Spätjudentum sich entwickelnden Gedanken von der Praeexistenz der Heilsgüter wie der Thora, Jerusalems, des Paradieses (auch des Gehinnom), der Buße u. a. zu trennen. Daß das spätere Judentum zu diesen Gedanken gerne griff, hat seinen Grund nicht zuletzt auch

64) Leider geht das sonst sehr wertvolle Buch von Jula Kerschensteiner, Platon und der Orient (Stuttgart 1945) auf dieses Problem nicht ein.

64a) G. Dalman, Worte Jesu, 1930, S. 245 f. leugnet allerdings, daß hier die Rede von einem im Himmel ständig vorhandenen Heiligtum sei; er meint, daß die Stellen nur so viel besagten, daß eine mündliche Vorschrift an Moses, welche vielleicht nicht genügt hätte, durch Anschauung von Modellen unterstützt wurde. Aber man muß sich fragen, ob nicht doch mehr hinter solchen Stellen steht.

in dem Umstand, daß dadurch allen irdischen Nöten zum Trotz diese Heilsgüter in der sicheren Obhut Gottes befindlich erscheinen und jederzeit für eine mögliche Realisierung als greifbar vorhanden vorgestellt werden konnten. Es ist nicht anzunehmen, daß alle diese Praeexistenzgedanken des Spätjudentums[65]) wesentlich aus dem Parsismus abzuleiten seien[66]). Vor allem aber vermag die Fravaschi-Vorstellung der persischen Religion trotz der von Staerk angedeuteten Möglichkeit nicht recht zu erklären, wieso man dieser praeexistenten Messiasgestalt die Bezeichnung „Menschensohn" beilegte. Gewiß ist es so, daß die den Fravaschis für die Vergangenheit zugeschriebene Hilfeleistung bei der Realisierung der guten Schöpfung und der Kampf gegen die Mächte des Bösen auch wesentliche Aufgabe der Saoschyants der zarathustrischen Eschatologie darstellt; sind diese ja letzten Endes doch nur die endzeitliche Erscheinungsform dieser Fravaschis. Es besteht also tatsächlich in der zarathustrischen Religion ein innerer Zusammenhang zwischen Fravaschi- und Saoschyant-Begriff. Aber die Tatsache, daß eben der praeexistenten Messiasgestalt des Spätjudentums die Bezeichnung Menschensohn beigelegt wird, die nach aramäischem Sprachgebrauch anscheinend nur ein Aequivalent für Mensch überhaupt ist, findet auch durch die Fravaschi-Vorstellung der Perser keine Aufhellung und mußte die Blicke der Forscher immer wieder auf einen im alten Orient offenbar weit verbreiteten Mythus von einem Urmenschen

---

65) G. Dalman, Worte Jesu S. 104 ff., betont allerdings, daß sie im Spätjudentum keineswegs allgemeine Verbreitung gefunden haben.

66) Auch die sonstigen bei der Menschensohnweissagung des Danielbuches zugunsten eines iranischen Einflusses angeführten Momente erweisen sich bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig. So soll es iranisches Vorstellungsgut sein, daß Gott hier als Greis dargestellt werde, da Jahwe niemals in früherer Zeit so vorgestellt worden sei, andrerseits aber in Persien in späterer Zeit Züge des iranischen Zeit- und Schicksalsgottes Zorvan auf Ahura Mazdah übertragen worden seien, was wieder auf das Spätjudentum eingewirkt habe. Aber es ist auch aus innerjüdischer Entwicklung erklärbar, daß man sich in späterer Zeit Gott als Greis vorstellte. Ehrfurcht vor dem Alter als solchem ist doch in der Bibel eine an vielen Stellen belegter Grundsatz; ihm traut man höhere Lebenserfahrung und damit auch mehr Weisheit als den übrigen Menschen zu (cf. Lev 19,32; Job 12,12 f.; Spr. 16,31; 20,29; Sir 6,35; 8,7.9—12; 5,6—8). Daher ist es durchaus möglich, daß aus diesen Vorstellungen heraus das Spätjudentum von sich dazu gelangte, sich Gott als ehrwürdigen Greis vorzustellen. Übrigens dürfte die Ansicht, daß es sich bei der Zorvanverehrung um altiranisches Glaubensgut handelt, unrichtig sein. (Vgl. dazu J. Scheftelowitz, Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion — Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, Stuttgart 1929). Ebenso wenig müssen die Feuerflammen, aus denen bei Daniel der Gottesthron besteht und der Feuerstrom, der sich von ihm aus ergießt auf iranischen Einfluß hinweisen; denn es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß schon seit den Anfängen der atl. Überlieferung die Gestalt Jahwes in enger Beziehung zu der Elementargewalt des Feuers steht (Vgl. W. Eichrodt, Theol. d. AT, II 2 f.) und der Gedanke an ein durch Feuer vollzogenes Gottesgericht ist so frühzeitig und zahlreich in den erzählenden Büchern des AT sowie auch bei den Propheten bezeugt, daß nicht die geringste Notwendigkeit besteht, bei Daniel wegen der Feuervorstellung aus Iran eine Entlehnung anzunehmen. Schließlich ist auch die Tatsache, daß bei Daniel das Gericht nach Büchern sich vollzieht, kein Grund zur Annahme iranischer Entlehnung; denn es ist überhaupt eine Frage, ob die zarathustrische Religion ein Gericht nach Büchern gekannt hat. Es scheint vielmehr, daß hier eine Fehlinterpretation einer Gathastelle eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat. Es handelt sich um die Stelle Yasna 31,14, die der deutsche Iranist Bartholomae folgendermaßen übersetzt hat: „Nach diesen (Dingen) frage ich dich, o Ahura, wie sie nämlich vor sich gehen und kommen werden. Die Schuldforderungen, die auf Grund der Buchungen an den Aschaanhänger und, o Mazdah, die an die Druggenossen gestellt werden, wie die sein werden, wenn die Abrechnung kommt." Wenn diese Übersetzung Bartholomaes zu Recht bestünde, müßten wir also schon bei Zarathustra mit einer ganz nach kaufmännischem Verfahren vor sich gehenden himmlischen Buchführung rechnen. Es ist aber a priori sehr unwahrscheinlich, daß die Gatha-Gemeinde bei den einfachen kulturellen Verhältnissen, in denen wir uns sie zu denken haben, in einem Lande, in dem in damaliger Zeit vom Gebrauch der Schrift noch keine Rede war, schon auf den Gedanken an himmlische Geschäftsbücher gekommen sein sollte. Eine solche Vorstellung ist zwar in der babylonischen Religion denkbar in einem Lande, wo seit alters lebhafter Handelsverkehr herrschte, aber kaum in Ost-Iran. Die in Frage stehende Gatha-Stelle muß also anders interpretiert werden. Das haben in der Tat der Schwede Nyberg (Religionen des alten Iran, 1938, S. 211) und der deutsche Iranist Lommel (Exkurs zu Yasna 34,15 in Kuhns Zeitschrift, 1940, S. 16 ff.) versucht, ohne daß aber damit eine restlos befriedigende Deutung dieser schwierigen Stelle gelungen wäre.

lenken, dem Herrlichkeitsaussagen beigelegt werden, die weit über das in der Genesis von Adam Berichtete hinausgehen und von denen man im AT an den Stellen Ez 28,1—10.11—19 und Job 15,7 f. Spuren zu entdecken glaubt; im Spätjudentum hätte dann dieser alte Mythus eschatologische Bedeutung gewonnen. Staerk hat in einer groß angelegten Untersuchung[67]) die weite Verbreitung solcher Vorstellungen in den jüdisch-christlichen Adamspekulationen aufgezeigt, die nach ihm freilich zwei ganz verschiedene Urmenschtypen zum Ausgangspunkt haben, insofern nach dem einen Adam ein zwar mit göttlicher Hoheit ausgestattetes, trotzdem aber der Versuchung unterliegendes Geschöpf Gottes darstellt, dem die ein kosmisches Wesen von ungeheurer Größe, einen Mikrokosmos darstellende, nicht erlösungsbedürftige, im wesentlichen inkarnierte Gottheit bedeutende Adamsgestalt gegenübersteht. Nur der erste Typus läßt sich in den Rahmen der biblischen Verkündigung einstellen, der ja, wie bestimmte Aussagen des NT zeigen, das Gegenüber und die Entsprechung von Adam und Christus durchaus geläufig sind; vgl. Röm 5,12—21; 1 Kor 15,22.45 ff. Aber es ist doch nicht sicher, ob der ursprüngliche Sinn des zuerst bei Daniel 7,13 auftretenden Terminus „Menschensohn" auf diesen in endzeitlicher Funktion geschauten Urmenschen hindeuten will[68]). Hier hat nun der deutsche, zuletzt in Amerika lebende Iranist E. Herzfeld in seinem 1947 in Amerika erschienenen Buche: Zoroaster and his world, S. 834 ff. eine Vermutung geäußert, die sehr erwägenswert ist. Herzfeld ist der Ansicht, daß der Terminus bar 'nasch in Dan 7,13 nach dem Zusammenhang, der ja von einer Herrschaftsübertragung an ihn spricht, soviel bedeuten muß wie Thronerbe und man deshalb fragen müsse, ob in der Sprache Babyloniens während des 5. Jahrhunderts v. Chr., in das nach Herzfeld die Szene gehört, der Terminus „Menschensohn" die Bedeutung „Erbe" gehabt habe. Herzfeld glaubt diese Frage bejahen zu können. Nach seiner Ansicht haben nämlich die meisten semitischen Sprachen zwei Worte für „Mensch", 'dam und 'nsch, die aber nicht unterschiedslos gebraucht würden; vielmehr würde der erste Terminus den Menschen als ein einer bestimmten Gattung zugehöriges Individuum bezeichnen (also Mensch im Gegensatz zu Tier), während 'nsch den Menschen im Rahmen sozialer Beziehungen bezeichnete. Herzfeld verweist hier auf die arabische Bezeichnung der freien Stammesangehörigen als banu l'-nas, dem das akkadische mar awelim = Menschensohn zur Bezeichnung der Vollfreien entspreche. In der neubabylonischen und achaemenidischen Periode sei dieser Terminus durch mar banutu ersetzt worden. Die babylonischen Übersetzer der altpersischen Inschriften gebrauchten ihn zur Wiedergabe des Wortes für „Edler", in der Behistun-Inschrift als Aequivalent des Wortes adata, womit Darius seinen Thronanspruch als Abkömmling eines edlen Geschlechtes rechtfertigte. Das zeitgenössische bar 'enasch ist nach Herzfeld die direkte Entsprechung dieses babylonischen Terminus und meint ursprünglich nicht den Menschen im

---

67) Erlösererwartung 1. Teil: Der Anthropos-Mythos, S. 7—144.

68) Vgl. die oben angeführten Bedenken Sjöbergs! Im übrigen lehrt auch das NT nicht etwa eine Wiederkehr Adams in der Gestalt Christi; das Anliegen Pauli in Röm 5,14—19 ist ja nur die Gegenüberstellung dieser zwei für die ganze Menschheit zum entscheidenden Schicksal gewordenen Gestalten, insofern in ihnen die alles in der Geschichte bewirkenden Mächte, einerseits Sünde und Tod, andrerseits Gerechtigkeit und Leben sichtbar werden. Vgl. dazu den Kommentar zum Römerbrief von P. Althaus = Das NT Deutsch, Bd. 6, S. 45 ff.; Göttingen 1946. Zum ganzen Problem vgl. jetzt auch A. Vögtle, Die Adam-Christus-Typologie und der Menschensohn, in der Trierer Theolog. Zeitschr. 1951, S. 309 ff.

allgemeinen, sondern bezeichnet speziell den Erben des Thrones, der auf Grund seiner Herkunft rechtmäßigerweise auf ihn Anspruch erheben kann. Wenn Herzfeld mit seinen Aufstellungen recht hat — sie scheinen in der Tat wohl fundiert zu sein —, hätten wir also mit dem Terminus „Menschensohn" einen Ausdruck, der den Messias als Inhaber einer königlichen Würde darstellt und sich so an die Seite der anderen atl. Aussagen stellt, die ihn als einen König erscheinen lassen. Wir müßten dann annehmen, daß erst in einer späteren Zeit, offenbar nach dem Untergang des Perserreiches, dieser Terminus in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr verstanden wurde. Daß er seine messianische Bedeutung im apokalyptischen Schrifttum des Spätjudentums besitzt, ist aber doch wohl eher dieser seiner ursprünglichen Bedeutung und nicht irgendwelchen Urmenschenspekulationen zuzuschreiben, die als solche erst zur Prägung dieses Namens für die als wiederkehrender Urmensch aufgefaßte Messiasgestalt geführt hätten.

Die messianische Weissagung des AT ist also ein vielgestaltiges in jahrhundertelanger Entwicklung herangereiftes Gebilde. Es braucht uns deswegen auch gar nicht zu wundern, daß die Heilandserwartung des Spätjudentums zu Beginn des neutestamentlichen Zeitalters ein sehr komplexes Gebilde war, in dem die verschiedenen aus der Vorzeit ererbten Züge miteinander rangen, ohne daß es zu einem definitiven Ausgleich gekommen wäre. Die Frage, die jeden Christen immer wieder bewegt, so wie sie schon die Zeitgenossen des Heilandes berührte, ist die: In welchem Maße sind in der Person und im Lebenswerk Jesu von Nazareth die messianischen Weissagungen des AT in Erfüllung gegangen? Da kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die wesentlichsten Züge der atl. Heilandserwartung tatsächlich in Jesus Christus Wirklichkeit geworden sind. Zunächst ist festzustellen, daß er sich ohne Zweifel als den im alten Bunde dem Gottesvolk verheißenen Messias betrachtet hat. Dies ist zwar wiederholt schon bestritten worden. Aber die Tatsachen der evangelischen Überlieferung zwingen dazu, diese Frage in bejahendem Sinne zu beantworten, ohne daß damit natürlich gesagt sein müßte, daß das Messiasideal, wie es dem Heiland vorschwebte, mit dem seiner Zeitgenossen identisch gewesen sein müßte. Besonders deutlich sprechen hier die Ereignisse der Leidenswoche. Der Heiland ist als Messiaskönig in Jerusalem eingezogen, hat die Frage des Hohenpriesters, ob er „der Christus" sei, bejaht, hat vor Pilatus seinen Anspruch, König der Juden zu sein, aufrechterhalten, worauf zum Spott Purpurmantel und Dornenkrone ihm überreicht wurden und die vom römischen Landpfleger verfaßte Inschrift ihn König der Juden nannte. Aber auch aus der Zeit der Volkswirksamkeit des Heilandes fehlen keineswegs die Zeugnisse, aus denen hervorgeht, daß er den Anspruch erhob, der verheißene Messias zu sein; allerdings wollte er diese Tatsache zunächst als Geheimnis gewahrt wissen, offenbar aus dem Bewußtsein heraus, daß seine Auffassung von der Aufgabe des Messias in starkem Gegensatz zu dem von den Erwartungen und Hoffnungen seiner Zeitgenossen geprägten Messiasideal stand. Die von der atl. Weissagung geforderte Herkunft aus davidischem Geschlecht steht, abgesehen von den Tatsachen der evangelischen Geschichte, auch dadurch fest, daß die Juden offenbar nie einen Versuch unternommen haben, ihm diese Würde streitig zu machen, obwohl sie, falls ihnen dies gelungen wäre, damit von vorneherein alle messianischen Ansprüche Jesu

hätten abweisen können; denn auch die jüdische Theologie zur Zeit des Heilandes hat nie daran gezweifelt, daß der Messias aus davidischem Geschlechte hervorgehen müsse. Freilich hat der Heiland offenbar viel mehr als auf die Tatsache der davidischen Herkunft darauf Wert gelegt, daß sich in ihm die atl. Voraussagen vom leidenden Gottesknecht und vom danielischen Menschensohn erfüllen würden. Es ist sicher, daß Jesus sein Lebenswerk als die Erfüllung dessen betrachtet hatte, was vom Gottesknecht bei Isaias II gesagt worden war. Hat er doch in Nazareth seine Predigt damit begonnen, daß er das letzte der Gottesknechtlieder verlas und erklärte, daß an seiner Person sich diese Weissagung erfüllt habe (Luk 4,16 ff.; Is 61,1—3). Wenn er es als seine Aufgabe bezeichnet, sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben (Mt 20,28; Mk 10,45), so spiegelt dieses Wort des Herrn die Aussage über den Gottesknecht wieder, der seine Seele als Sühneopfer für die Vielen in den Tod dahingibt (Is 53,10). Beim letzten Abendmahle aber spricht der Heiland vom Bundesblut, das vergossen wird (Mt 26,28 f; Mk 14,22.24) und weist damit wieder auf den Gottesknecht, der ja selber der Bund im Volke sein soll (Is 42,6), ebenso wenn er sagt, daß er unter die Übeltäter gerechnet werde (Lk 22,37; cf. Is 53,8). Besonders ist aber für die Verkündigung des Heilandes die Menschensohnweissagung des AT entscheidend geworden. Es dürfte doch wohl sicher sein, daß der Heiland mit der selbstgewählten Bezeichnung „Menschensohn" von vorneherein es seinen Zuhörern nahelegen wollte, in ihm die Erfüllung der danielischen Weissagung zu sehen. Das in Anlehnung daran gesprochene, Mt 24,30 f. erhaltene Wort vom Zeichen des Menschensohnes, das bald am Himmel erscheinen, während er selbst auf den Wolken des Himmels mit Macht und vieler Herrlichkeit kommen werde, um das Weltgericht abzuhalten, dient dem Heiland dazu, seine universale Bedeutung und Herrschaft zu behaupten. Feierlich nimmt der Herr vor dem Hohen Rat diese göttliche Würde für sich mit Hinweis auf die Danielstelle in Anspruch und wird deswegen auch zum Tode verurteilt. Besonders bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhang, daß Jesus in seiner Verkündigung schon vorher eine deutliche Verbindungslinie vom Menschensohntitel zum Bild vom leidenden Gottesknecht gezogen hat, obwohl diese beiden Vorstellungen sich gegenseitig auszuschließen scheinen, da der himmlische praeexistent gedachte Menschensohn an und für sich kein dem Leiden unterworfenes Wesen sein sollte. Und doch sagt der Heiland Mk 9,12, es sei über den Menschensohn geschrieben, daß er viel leiden müsse und zunichte gemacht werde. Auch in der schon angeführten, zweifellos auf das Vorbild des Gottesknechtes zurückgehenden Stelle vom Lösegeld und der Hingabe in den Tod (Mt 20,28; Mk 10,45) bezeichnet der Heiland sich als den Menschensohn. Hier scheint freilich die Theologie des Spätjudentums schon vorgearbeitet zu haben; denn an einigen Stellen des doch vorchristlichen aethiopischen Henochbuches läßt sich bereits diese Verbindungslinie vom Menschensohn zum Gottesknecht bei Isaias II. ziehen [69]).

---

[69]) Solche Verbindungslinien liegen vor, wenn der Menschensohn der Gerechte genannt wird, Hen 38,2; 53,6; denn auch Is 53,11 nennt Jahwe den Ebed, den Gerechten. Bei beiden Gestalten wird auch an anderen Stellen betont, daß sie Gerechtigkeit besitzen, beim Menschensohn allerdings mehr im Zusammenhang seiner Eigenschaft als Weltenrichter, beim Ebed im Sinne der ihm zugesprochenen Unschuld. Die gewöhnliche Bezeichnung des Menschensohnes als Auserwählter steht vielleicht in einer gewissen Beziehung zu Is 42,1, wo auch der Gottesknecht als Auserwählter bezeichnet wird, eine Benennung, die freilich im AT keineswegs auf ihn allein beschränkt ist. Auch die Tatsache, daß die Könige und Mächtigen der Erde den

Wenn nun so wesentliche Aussagen der atl. Weissagung in der Person und im Werke des Heilandes Wirklichkeit geworden sind, warum ist er dann von seinem Volke und dessen Führern verworfen worden? Und warum sind auch nach seiner Auferstehung verhältnismäßig nur wenige in Israel zum Glauben an ihn als den für sein Volk verheißenen Messias gelangt? Diese Tatsache ist nur dadurch erklärbar, daß, von der atl. messianischen Weissagung her betrachtet, bezüglich deren Erfüllung in der Person Jesu gewisse Schwierigkeiten gegeben sind, die nicht ohne weiteres verdeckt werden dürfen. Da ist einmal die durch nichts in der atl. Weissagung angedeutete, im Lebenswerk Jesu aber offenbar gewordene Verschiebung der eschatologischen Perspektive. Für das atl. Denken bedeutet doch das Kommen des Messias das eigentlich abschließende Endereignis mit völligem Abbruch der alten Weltordnung und Herbeiführung einer neuen Schöpfung. Nun sind aber durch das erste Kommen des Heilandes diese Ereignisse keineswegs bereits in vollem Maße eingetreten, sondern, wenn auch durch Auferstehung und Geistessendung bedeutungsvoll im voraus versinnbildet, doch im wesentlichen als erst bei der Wiederkunft des Herrn zu verwirklichende Heilsgüter Gegenstand der Zukunftserwartung geworden. Dann ist nicht zu übersehen, daß das Messiasideal des Heilandes doch wesentlich von jenem des zeitgenössischen Judentums abwich, obwohl selbstverständlich auch dieses nicht ohne Zusammenhang mit der atl. Weissagung war [70]). Aber die politischen Ereignisse der der Ankunft des Herrn vorausgehenden Zeit hatte es mit sich gebracht, daß das nationalpartikularistische Element in der Messiaserwartung stark in den Vordergrund getreten war und man von diesem in erster Linie eine Abwendung irdischer Nöte, vor allem Befreiung von der verhaßten Fremdherrschaft erwartete [71]). So wurde der vom AT verheißene Erlöserkönig, ungeachtet der im Wirken der Propheten vollzogenen Vergeistigung seiner Gestalt, doch als irdischer politischer König seines Landes aufgefaßt. Damit hängt aber auch zusammen, daß das Judentum, wie ja auch das Beispiel der Apostel zeigt, sich so sehr sträubte, einen leidenden Messias anzunehmen [72]). Es gibt zwar vereinzelte Zeugnisse im Spätjudentum, die, beeinflußt durch die Weissagungen vom Gottesknecht, eine solche Möglichkeit andeuten; aber ein von seinem eigenen Volk verworfener und dem Kreuzestod überlieferter Messias war einfach für die

---

Triumph des Menschensohnes durch Erheben von ihren Thronen anerkennen, Hen 46,4—6; 62,3—6.9—10, ist kaum ohne Zusammenhang mit ähnlichen Aussagen bezüglich des Ebed. bei Is 49,7 und 52,13 ff. Besonders deutlich ist die Verbindung zwischen Hen 48,4 und Is 42,6; 49,8, wo beiden Gestalten der gleiche Ehrentitel „Licht der Völker" zuteil wird. Unter der Voraussetzung, daß die Gottesknechtlieder vom späteren Judentum tatsächlich als Einheit aufgefaßt wurden, was allerdings angesichts der verschiedenen Deutung, welche den einzelnen Liedern in der Exegese des Spätjudentums manchmal zuteil wird, nicht immer zutrifft, liegt ein Hinweis auf die Gestalt eines leidenden Messias bei Henoch, allerdings nur in schwacher Andeutung, vor; eine Bezugnahme auf die direkten Leidensaussagen von Is 50 u. 53 fehlt aber.

70) Vgl. J. B. Frey, Le Conflit entre le Messianisme de Jesus et le Messianisme des Juifs de Son Temps, in Biblica 1933, S. 133—149; 269—293.

71) Ein lebendiges Bild dieser politischen Messiashoffnung im heiligen Lande zur Zeit des Heilandes zeichnet J. Pickl, Messiaskönig Jesus, München 1935.

72) Ein schlagendes Beispiel, wie trotz der klaren Aussagen von Is 53 das Spätjudentum das Bild des leidenden Messias abweisen will, zeigt die Behandlung dieser Perikope im Prophetentargum (vgl. dazu P. Seidelin, Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum in ZNW 1936, 194 ff.), wo durch syntaktische Verschiebungen, besonders durch Subjektswechsel, der ursprüngliche Wortsinn oft völlig verwischt wird und alle Leidensaussagen, soweit sie überhaupt noch bestehenbleiben, auf das Volk Israel bezogen werden. Freilich darf man nicht übersehen, daß das Judentum in diesen und ähnlichen Fällen von apologetischen Tendenzen gegen das junge Christentum geleitet war, das im Leiden und Sterben Jesu die Erfüllung des vom Ebed Jahwe Vorausgesagten sah. Daß es wengistens vereinzelt in der Synagoge auch andere Stimmen gab, zeigt neuerdings J. Brierre-Narbonne, Le Messie souffrant dans la litterature rabbinique, Paris 1947.

meisten in Israel ein unüberwindlicher Anstoß. Aber gerade auf die Notwendigkeit seines Leidens und seine Bereitschaft, dieses als Sühne für die Sünden anderer auf sich zu nehmen, hatte der Heiland schon frühzeitig hingewiesen, ohne daß er selbst bei seinen Vertrauten viel Verständnis dafür gefunden hätte. Dazu kommt, daß er mit der Tatsache seiner Gottessohnschaft vollen Ernst machte und, wie die Unterredung mit den Pharisäern über die Frage, wessen Sohn der Christus sei Mt 22,41 ff., zeigt, sich im Besitze einer Messiaswürde wußte, die über die in der Bezeichnung Sohn Davids liegende weit hinausgeht. Nun sind zwar die spätjüdischen Apokryphen geneigt, dem Messias eine übermenschliche Würde zuzugestehen, aber die Rabbinen bemühen sich, ihn jeder göttlichen Attribute zu berauben, und auch wenn sie ihn „Sohn Gottes" nennen, so sehen sie darin nur eine auch einem Menschen zukommende Ehrenbezeichnung, die Gott auch Israel zugesteht. Ferner bleibt noch eine gewisse Schwierigkeit bezüglich so mancher anscheinend unerfüllt gebliebener Weissagungen, die für die messianische Zeit eine Fülle irdischer Segnungen voraussagen.. Daß sie historisch genetisch als Bestandteile der altorientalischen Königserwartung notwendigerweise sich mit der Weissagung vom Erlöserkönig verbinden mußten, wurde oben dargelegt. Aber dadurch, daß die Propheten diese Züge in ihre Weissagung aufgenommen haben, sind sie eben doch in gewissem Sinne durch Gott selber als Bestandteil der Zukunftshoffnung sanktioniert worden und wir können wohl verstehen, daß die anscheinende Nichterfüllung dieser Hoffnungen für manche vom AT Herkommende ein Hemmnis sein mußte, in Jesus von Nazareth tatsächlich den verheißenen Messias seines Volkes zu sehen. Es läßt sich auch gar nicht leugnen, daß hier ein gewisses Problem besteht. Die christliche Theologie ist zwar weithin bestrebt ihm dadurch zu begegnen, daß sie diese Weissagungen als bildlichen Ausdruck der geistigen Segensgüter der messianischen Zeit betrachtet [73]); aber man wird nicht übersehen dürfen, daß eine solche Erkenntnis doch einen Akt des Glaubens bedeutet, zu dem das damalige Israel in seiner überwiegenden Mehrzahl sich nicht durchringen konnte, da es zu sehr am Buchstaben der Verheißung klebte. Andererseits kann man freilich auch sagen, daß gerade die Propheten nicht müde geworden sind, als Vorbedingung für die Erlagung des messianischen Heiles eine vollständige innere Umkehr und Buße zu fordern, die eben beim überwiegenden Teil des Volkes Israel auch zur Zeit des Heilandes nicht vorhanden war. Niemand vermag auch zu sagen, ob nicht, falls Jesus von seinem Volke als Messias wäre angenommen worden, tatsächlich die Realisierung der großen irdische Segnungen betreffenden Heilsverheißungen eingetreten wäre.
So kam es zu der, menschlich gesprochen, tragischen Stunde, da das Volk, das durch fast zwei Jahrtausende hindurch Träger der göttlichen Offen-

---

73) Vgl. Joh. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, S. 182 f.: „Viele im Volke hatten noch nicht die geistige Reife, um die erhabenen Gnaden und Güter der messianischen Zeit richtig schätzen und lieben zu können. Darum mußten ihnen diese unter dem Bild irdischer und nationaler Güter, deren Wert aus der Erfahrung bekannt war, nahegebracht werden. Darin lag in keiner Weise Irrtum oder Täuschung. Denn einerseits gehört zu den geistigen Gütern der messianischen Zeit auch eine äußere Vollendung, die sicher einmal kommen wird, und andrerseits war es der Zweck dieser Bilder, die messianischen Güter nicht so sehr, wie sie in sich sind, zu beschreiben, sondern ihren Wert und das Glück ihres Besitzes ahnen zu lassen. Diese Bilder wollen sagen, daß das messianische Glück weit über das hinausgeht, was sich bisher an Glorreichem in der Geschichte der Urzeit und des Volkes Israel ereignet hat. Sie wollen eine Grenze nach unten, nicht nach oben setzen: wenigstens so groß wird die Herrlichkeit und das Glück der messianischen Zeit sein."

barung gewesen war und als erstes Anspruch auf die Segnungen der messianischen Zeit gehabt hätte, die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannte und der Römer Pilatus dem von seinem Volke Verworfenen beim Verhör und durch die Inschrift am Kreuze die Königswürde bestätigen muß, die Israel nicht anerkennen will[74]). Und doch will auch nach dem Tode und der Auferstehung des Herrn der Gedanke an sein Königtum in den Herzen der Seinen keine Ruhe finden und in einer der letzten Unterredungen, die er mit ihnen führt, legt man ihm die Frage vor: Herr, wirst Du in dieser Zeit das Reich wieder aufrichten für Israel[75])? Waren das nur Worte Unbelehrbarer, die auch jetzt noch von der alten politischen Messiashoffnung nicht loskommen konnten, oder steht dahinter nicht mehr, nämdie Überzeugung, daß zur vollen Offenbarung der Königsherrlichkeit des Herrn auch die Anerkennung durch die Gesamtheit des Volkes kommen soll, aus dem der Heiland selbst stammte, das, wenn es auch jetzt durch schuldhafte Verblendung sich seiner ihm von Gott gestellten Aufgabe entzieht, doch nicht für immer und ewig in das Dunkel zurückgestoßen werden soll? Und der große Apostel des Herrn, Paulus, spricht es ja tatsächlich in seinem Römerbrief als Gewißheit aus, daß auch für Israel einmal die Stunde der Bekehrung schlagen und ihm eine heilvolle Zukunft mit Christus beschieden sein wird. Das Wissen um die Frist, in der sich all dies vollenden wird, hat freilich der Herr schon damals im Gespräch mit den Aposteln dem Vater allein vorbehalten. Auch uns ist vorläufig jede Einsicht darüber verwehrt, wann diese Gnadenstunde für Israel schlagen und jene alte Prophezeiung in Erfüllung gehen wird, die doch in erster Linie den Angehörigen dieses Volkes gilt, daß Gott über sie den Geist der Erbarmung und des Flehens ausgießen wird und sie auf den blicken werden, den sie durchbohrt haben. Zach 12,11. Daß die Ereignisse, deren Zeugen wir geworden sind, einerseits die fürchterlichen Heimsuchungen, denen dieses Volk ausgesetzt wurde, andererseits die völlig unerwartete Wiedergewinnung einer Heimstätte im alten Lande der Verheißung in irgendeinem Zusammenhang mit dem Plane Gottes stehen, den er immer noch mit dem einst von ihm auserwählten Volke hat, ist kaum zu bestreiten.

---

74) Zur Frage, inwieweit das Volk Israel sich am Tode des Heilandes schuldig gemacht hat, vgl. J. Michl, Der Tod Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach Schuld und Verantwortung eines Volkes in der Münchner Theologischen Zeitschrift 1950, H. 2, S. 5 ff. sowie die Ausführungen von M. Schmaus, Das Verhältnis der Christen und Juden in katholischer Sicht in dem Buche: Welt ohne Haß, Berlin 1950, S. 81 ff.

75) Apg 1,6.

Ochs und Esel an der Krippe

Biblisch-patristische Erwägungen zu Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX)

Von Joseph Ziegler, Würzburg

I.

Von Jugend auf ist uns die Weihnachtskrippe vertraut: In der Mitte liegt das Kind, rechts und links knien Maria und Joseph, im Hintergrund stehen Ochs und Esel. Warum gerade diese beiden Tiere an der Krippe uns begegnen, ist zunächst nicht bekannt. Wenn wir das NT aufschlagen und das Weihnachtsevangelium lesen, so finden wir zwar die Krippe erwähnt, aber nicht die beiden Tiere: „Und sie (Maria) legte es (das Kind) in eine Krippe *(en phatnae)*" Lk 2,7. Das Wort „Krippe" führt aber den Schriftkundigen sofort auf eine andere Stelle aus dem AT, wo ebenfalls die Krippe erwähnt wird, nämlich auf Is 1,3: „Der Ochs kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe (LXX *taen phatnaen)* seines Herrn." Hier sind also die beiden Tiere Ochs und Esel erwähnt, und wir gehen nicht fehl, wenn wir diese Stelle als die Grundlage der Darstellung von Ochs und Esel an der Krippe annehmen. Eine zweite Stelle aus dem AT ist hier noch anzuführen, die allerdings ferner liegt als das Isaias-Wort und deshalb oft übersehen wird, nämlich Hab 3,2: „Inmitten zweier Lebewesen wirst Du erkannt werden." Diese Stelle wird um so leichter übersehen, weil sie nicht im hebräischen Urtext der Bibel und damit nicht in der Vulgata (und unseren deutschen Übersetzungen) steht, sondern nur in der alten griechischen Bibel (Septuaginta = LXX) und ihren Tochterübersetzungen (an erster Stelle ist hier die Vetus Latina, die altlateinische Version, zu nennen: „In medio duorum animalium cognosceris").

Dem Zitat aus Hab 3,2 begegnen wir zweimal im Weihnachtsoffizium des Römischen Breviers, erkennen es aber oft nicht, weil es etwas versteckt ist; es steht in der Matutin als Responsorium zur 6. Lesung der 2. Nokturn am Fest der Beschneidung des Herrn und in der Vigil von Epiphanie:

> Domine, audivi auditum tuum, et timui:
> consideravi opera tua, et expavi:
> In medio duorum animalium.
> Iacebat in praesepio,
> et fulgebat in caelo.

In einem anderen Responsorium, das öfter in der Weihnachtszeit verwendet wird (25., 29., 30. und 31. Dez. in der Nokturn), werden ebenfalls die „animalia" genannt, die den neugeborenen Herrn gesehen haben; auch hier ist die Hab.-Stelle die Grundlage:

> O magnum mysterium, et admirabile sacramentum,
> ut animalia viderent Dominum natum,
> iacentem in praesepio.

Im Römischen Brevier werden also die „animalia" genannt, die in der

Hab.-Stelle auftreten; aber die nähere Bezeichnung dieser Tiere als „Ochs" und „Esel" (im Anschluß an Is 1,3) findet sich nicht in den Responsorien. Gerade die Is-Stelle verwies notwendig auf Lk 2,7. Die dürftigen Angaben bei Lk 2,7 genügen den alten apokryphen Kindheitsevangelien nicht; deshalb bringen sie nähere Ausführungen. So bezeichnet das Protevangelium des Jakobus die Krippe als „Ochsenkrippe": „Als sie (Maria) hörte, daß Herodes das Kind töten wollte, fürchtete sie sich. Da nahm sie das Kind, wickelte es in Windeln und legte es in eine Ochsenkrippe *(en phatnae boon)*" [1]). Noch deutlicher und ausführlicher ist die Schilderung der Begebenheiten bei der Geburt Christi im Evangelium Ps-Matthaei: „Am dritten Tag der Geburt unseres Herrn Jesu Christi ging die allerseligste Jungfrau aus der Höhle heraus, begab sich in den Stall und legte ihren Knaben, den Ochs und Esel anbeteten, in eine Krippe. Da ward erfüllt, was durch den Propheten Isaias gesagt worden ist, als er sprach: ‚Der Ochs kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn'. Sogar die Tiere, Ochs und Esel, zwischen denen er (der Knabe) lag, beteten ihn unaufhörlich an. Da ward erfüllt, was durch den Propheten Habakuk gesagt worden ist, als er sprach: ‚Inmitten zweier Lebewesen wirst Du erkannt werden'. Am nämlichen Platz weilte Joseph mit Maria drei Tage" [2]). Diese Stelle ist sehr wichtig, weil hier beide Schriftworte verbunden sind und die anschauliche Schilderung gegeben wird, daß Ochs und Esel das Kind anbeteten. In vielen Krippen ist dieses Motiv figürlich dargestellt.

Daß die beiden genannten Schriftstellen Is 1,2 und Hab 3,2 die Grundlage für die Darstellung von Ochs und Esel an der Krippe bilden, ist schon längst gesehen worden. So ist richtig in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon [2]) (Freiburg i. B. 1891) VII 1197 auf diese Schriftstellen verwiesen; ebenso im Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg i. Br. 1932) IV 324/5 „Geburt Christi in der Kunst". Ausführlicher ist der Artikel „Ane" im Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie I/2 (Paris 1924) 2047-2059, wo besonders die figürliche Darstellung von Ochs und Esel an der Krippe behandelt ist.

In älteren Schriften, die auf Ochs und Esel an der Krippe zu sprechen kommen, ist gewöhnlich die Frage behandelt, ob diese Tiere auch wirklich dort gewesen seien. So sagt C. Baronius in seinen Annales ecclesiastici I 56 (zitiert nach der Ausgabe Coloniae Agrippinae 1624): In der Höhle sei nicht nur eine Krippe gewesen, sondern auch Ochs und Esel, wie es einst der Prophet geweissagt habe (hier verweist Baronius auf Hab 3,2), da dies Hieronymus und mehrere Kirchenväter bezeugen (es folgen verschiedene Väterhinweise).

Gegen Baronius trat dann L. de Tillemont in seinen Mémoires auf und sagte, daß die Väterzeugnisse im allegorischen Sinn aufzufassen seien, daß also Ochs und Esel nicht wirklich an der Krippe gestanden wären, vgl. Mémoires pour servir à l'histoire écclesiastique des six premiers siècles, I/1 (Bruxelles 1706) S. 196, Note V: Sur le boeuf et l'asne de la Crèche.

Auch S. Borchart kommt in seinem Hierozoikon auf die beiden Tiere an der Krippe zu sprechen: „Ex Esaiae loco, quem citavimus, et altero

[1]) Protevangelium St. Jacobi 22,2 (Tischendorf, Evangelia apocrypha, Lipsiae 1853, S. 42).
[2]) Evang. Ps.-Matth. 14 (Tischendorf S. 77).

Hab III,2 iuxta Graecam editionem . . . colligunt multi veterum, Christum inter duo animalia, nempe, bovem et asinum, in praesepio iacuisse." Aber die Hab.-Stelle besage im hebräischen Text etwas ganz anderes und die griechische Übersetzung werde von den Vätern verschieden gedeutet (zitiert nach der Ausgabe von E. Fr. C. Rosenmüller I, Leipzig 1793, S. 288 f).
In einem eigenen Aufsatz behandelt R. Grousset unsere Frage: Le Boeuf et l'Ane à la nativité du Christ, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 4 (1884) 334-344. Grousset behandelt im Anschluß an Baronius und Tillemont wiederum die Frage, ob die beiden Tiere wirklich an der Krippe standen; er sucht ausführlich zu beweisen, daß Ochs und Esel nur eine ideale Gegenwart besäßen und daß sie als Symbole der beiden Völker (Juden und Heiden) zu gelten hätten. Durch die bildliche Darstellung seien aber die beiden Tiere so lebendig in die Vorstellung des Beschauers getreten, daß er sie für wirklich existierend hielt.

Ausführlich spricht M. Schmid über die beiden Tiere an der Krippe in seinem Buch: Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst, Stuttgart 1890. Schmid sagt, daß die älteste Darstellung der Geburt Christi mit Ochs und Esel auf einem römischen Sarkophag-Fragment aus dem Jahr 343 stamme (Abbildung bei Fr. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst I, Freiburg 1896, S. 171). Vor diesem Jahr sei noch „kein sicheres Zeugnis einer literarischen Tradition über Ochs und Esel" (S. 74) beigebracht worden. Nach Schmid hätten die Künstler Ochs und Esel aus eigenem beigefügt, weil zur Krippe notwendig die beiden Tiere gehörten. Sie seien auch deshalb als künstlerischer Notbehelf eingeführt worden, weil auf den alten Darstellungen das Kind in einem Korb, Kasten oder Bett dargestellt worden sei, lauter Dinge, die erst durch die Anwesenheit von Ochs und Esel als „Krippe" hätten erkannt werden können. Bei der Wahl der Tiere sei der Landesbrauch bestimmend gewesen, der Ochs sei das gewöhnliche Zugtier, der Esel das Reittier (auch für Maria) gewesen. Erst nachträglich habe die Kirche die Darstellung durch die Heranziehung beweiskräftiger Prophetenstellen sanktioniert.

Gegen diese Erklärung wendet sich mit Recht C. Lübeck in einem kleinen Beitrag: Die Tiere an der Krippe des Erlösers, in: Zeitschr. f. christl. Kunst 18 (1905) 9-14. Als Hauptgrund führt Lübeck gegen Schmid an, daß Schm. nicht genügend erklärt habe, warum gerade Ochs und Esel dargestellt seien; viel näher sei es gelegen, Schafe oder Ziegen beizugeben, zumal die Hirten im Evangelium (Lk 2,8) erwähnt würden (S. 13). Richtig betrachtet Lübeck die beiden Stellen Is 1,3 und Hab 3,2 als Grundlagen der Darstellung. Die bereits von Baronius, Tillemont und Grousset verhandelte Frage, ob die Tiere historisch oder allegorisch aufzufassen seien, beantwortet Lübeck im ersten Sinne: „Eine solche symbolische Auslegung kann jedoch kaum auf Berechtigung Anspruch erheben; denn gerade den ältesten christlichen Schriftstellern, welche die beiden Tiere an der Krippe erwähnen, ist diese allegorische Deutung unbekannt (Hinweis auf Schmid S. 76 f). Sie wissen nur von einer historischen, nehmen also an, daß die Tiere einst wirklich bei der Geburt Christi anwesend waren und deshalb in die bildlichen Darstellungen der ersten Weihnacht gehören" (S. 10). Diese Ausführungen müssen im Hinblick auf die Ausführungen von Origenes in seiner 13. Homilie zu Lukas (siehe unten) korrigiert werden.

Auch H. F. J. Liell, Die Darstellung der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben (Freiburg i. Br. 1887), betont zu sehr die reale Gegenwart der beiden Tiere: „Dagegen (d. h. gegen Origenes) bezeugen ausdrücklich die Anwesenheit dieser Tiere Petrus Chrysologus, Hieronymus, Paulinus von Nola, Cyrill von Jerusalem und andere" (S. 306).

Das fromme Mittelalter hatte an den beiden Tieren an der Krippe seine besondere Freude. Einige Züge berichtet uns Fr. Witte, Apokryphe, legendarische und volkstümliche Elemente in den Weihnachtsbildern des ausgehenden Mittelalters, in: Zeitschr. f. christl. Kunst 32 (1919) 119-126. Witte weist darauf hin, daß das spätere Mittelalter in seinen Krippendarstellungen eine „platte" Auslegung der Is.-Stelle gegeben habe: Der Ochs kniet andächtig neben dem Kinde nieder und haucht es an („Der Ochs erkennt seinen Besitzer"), der Esel dagegen frißt stumpfsinnig aus der Krippe („Der Esel ... die Krippe seines Herrn") (S. 124). Die Legende habe die Ereignisse aus der Jugend des Heilandes weiter ausgesponnen: Joseph verkauft den Ochsen aus dem Stall, um für die hl. Familie einen Zehrpfennig auf der Flucht zu haben, den Esel aber nimmt er als Saumtier mit in die neue Heimat (S. 126).

Ausführlich berichtet uns H. Cornell in seiner Schrift The Iconography of the Nativity of Christ (= Uppsala Universitets Arsskrift 1924) über die Krippendarstellungen des Mittelalters, auf denen Ochs und Esel niemals fehlen. Cornell hat vor allem auf die Beziehungen zwischen den Weihnachtsbildern und der religiösen Erbauungsliteratur hingewiesen, so auf die Offenbarungen der hl. Birgitta, die Meditationen des Pseudo-Bonaventura und das Leben Christi des Ludolf von Sachsen. Grundlegend seien die Betrachtungen des hl. Bernhard gewesen. Besonders anschaulich ist eine Darstellung der Geburt Christi in dem Defensorium inviolatae virginitatis Mariae, gedruckt von Johann Eysenhut 1471, wo verschiedene Bibelstellen auf die Geburt Christi bezogen sind, darunter auch Hab 3,2 und eine Job-Stelle, wo ebenfalls die Tiere erwähnt sind: Interroga iumenta, et docebunt te: et volatilia caeli, et indicabunt tibi = Job 12,7 (S. 80). Die unvernünftigen Tiere beschämen den Menschen, indem sie ihn auf Christus hinweisen — ein Gedanke, den häufig die Väter aussprechen (siehe unten).

II.

Somit ist deutlich, daß Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX) auf die Geburt Christi bezogen wurden. Das Evangelium des Pseudo-Matthäus steht deutlich am Ende einer langen Entwicklung (auch zeitlich ist es erst in die Mitte des 5. Jahrh. anzusetzen); hier sind beide Stellen zusammen genannt. Dies ist aber nicht der Fall bei den Vätern; die Kombination beider Stellen findet sich ebenfalls erst spät (siehe unten) und beide Stellen (namentlich Hab 3,2) werden oftmals nicht auf die Krippe bezogen. Der Ausdruck „duo animalia" war ja auch zu wenig bestimmt, als daß sich eine einhellige Auffassung hätte durchsetzen können. Eine abweichende Anschauung begegnet uns alljährlich in der Liturgie des Karfreitags, wo wir im ersten Traktus beten: „In medio duorum animalium innotesceris". In Schotts Meßbuch ist die Erklärung gegeben: „Im ersten Traktus betrachten wir tieferschüttert das schauervolle Werk der Erlösung am Kreuzesholz (richtiger: Kreuzes-

baum), wo Christus inmitten ‚zweier Lebewesen' (der beiden Schächer) hing."

Es ist nun reizvoll, den Spuren der Väter nachzugehen und ihre Deutung von Is 1,3 und namentlich Hab 3,2 zu verfolgen. Zunächst seien einige Hinweise zur Erklärung der Bibelstellen gegeben.

Is 1,3 ist leicht verständlich. Der Prophet wendet sich in seiner Anklage an das treulose Israel, das seinen Gott verlassen hat: wie ein Vater hat er die Israeliten als seine Söhne großgezogen und in ehrenvolle Stellung gebracht; aber sie haben dies mit Undank vergolten. Nun weist Isaias auf das Widernatürliche und Unsinnige ihres Verhaltens hin: während die beiden Haustiere, Ochs und Esel, ihren Eigentümer kennen, an ihm hängen und zu ihrem Stall immer wieder gern zurückkehren, kümmert sich Israel nicht um seinen Herrn und Besitzer, sondern läuft von ihm weg (zu den Götzen) und fällt von ihm ab (durch die Nichtbeachtung des Gesetzes Jahwes). Die unvernünftigen Tiere sollen Israel ein Beispiel geben! Auch sonst finden sich in den Prophetenschriften ähnliche Hinweise auf die Tiere, die durch ihr Verhalten den Menschen belehren, so Jer 8,7 (vgl. auch die oben genannte Stelle Job 12,7). Der Prophet nennt deshalb Ochs und Esel, weil sie für den israelitischen Bauern die wichtigsten Haustiere sind. Die Zusammenstellung von Ochs und Esel ist in der Bibel oft zu finden, vgl. Is 30,24; 32,20; Ex 20,17; 21,33; 23,4.12; im NT Lk 13,15. So sind Ochs und Esel sozusagen immer „zusammengespannt", obwohl Deut 22,10 verbietet, „mit einem Ochsen-Esel-Gespann zu pflügen".

Im Gegensatz zu Is 1,3 ist Hab 3,2 schwierig zu erklären, weil schon der Urtext nicht auf den ersten Blick durchsichtig ist und das gegenüber der Vorlage überschießende Plus ebenfalls unklar ist. Der 2. Vers steht zu Beginn des „Canticum Habacuc", das in der neuen Fassung des Psalterium Pianum (nach dem Urtext) so lautet:

> In decursu annorum manifesta illud,
> in decursu annorum fac notum illud;
> in ira miserationis memento.

Es ist fraglich, ob die Wiedergabe richtig ist; die zweite Zeile sieht wie eine Dublette zur ersten aus. Jedenfalls soll gesagt sein, daß die Offenbarung, die der Prophet nach 2,2 f erhielt, b a l d („inmitten der Jahre" oder „in nahen Jahren", „im Verlauf der Jahre") verwirklicht werden soll.

Für unsere Zwecke kommt in erster Linie die Übersetzung der Septuaginta (LXX) in Frage, die deutlich den hebräischen Konsonantenbestand voraussetzt, ihn aber verschieden punktiert und (nachträglich) noch einmal übersetzt, so daß eine Dublette vorliegt:

> I n m i t t e n z w e i e r L e b e w e s e n wirst Du erkannt werden,
> wenn die Jahre nahen, wirst Du erkannt werden,
> wenn die Zeit da ist, wirst Du gezeigt werden.

Es ist nicht sicher festzustellen, welche Wiedergabe ursprünglich ist. Origenes obelisiert das letzte Glied, will es also gegenüber der Vorlage getilgt wissen. Deutlich ist diese (dritte) Zeile eine Parallele zur zweiten Zeile. Die verschiedene Wiedergabe erklärt sich durch die unterschiedliche Punktierung: inmitten = b^{e}qereb (so Massoratext); wenn ... nahen = biq^{e}rõb; zweier = sch^{e}najim; Lebewesen = chajjot; „Jahre" (ebenso „Zeit") = schanim (so Massoratext); „wirst Du erkannt werden" (ebenso „wirst Du gezeigt

werden") = tiwwada'. Es sind schon verschiedene Vorschläge gemacht worden, den Text zu verbessern, aber eine völlig befriedigende Erklärung läßt sich nicht geben [3]). Jedenfalls läßt sich die Übersetzung der LXX mit ihrer Vorlage in Verbindung bringen.

Dann aber erhebt sich die weitere Frage: Wie kommt der Übersetzer zu dieser Wiedergabe? Häufig läßt sich ja bei abweichendem Text der LXX beobachten, daß eine bestimmte exegetische Auffassung, die durch eine Parallelstelle des AT beeinflußt ist, die ganze Wiedergabe lenkte. Hier kann man leicht die Quelle für die inhaltliche Fassung angeben: sie liegt in Ex 25,21 f [4]). In dieser Exodus-Stelle wird von den zwei Cherubim gesprochen, die auf der Lade stehen. Es heißt in Vers 21: „Lege die Deckplatte oben auf die Lade" und in Vers 22: „Und dort werde ich mich Dir offenbaren (oder „mich dir zu erkennen geben"; in der LXX ist das gleiche Verbum wie Hab 3,2 verwendet) und von der Deckplatte aus inmitten der zwei Cherubim, die auf der Gesetzeslade sind, zu dir alles reden, was ich dir an die Israeliten aufgetragen habe". Die beiden Begriffe „mich dir zu erkennen geben" und „inmitten der zwei" haben die Stichwörter abgegeben, an die der Übersetzer von Hab 3,2 anknüpfte. Die beiden Tiere, die Dan 7,4.5 genannt werden [5]), kommen nicht in Frage; denn in Dan Kap. 7 werden vier Tiere genannt [6]).

III.

Es ist immer von einem besonderen Reiz, die Deutungen einer Bibelstelle durch die Väter zu untersuchen [7]). Sie haben das AT als christliche Theologen gedeutet und überall die Spuren Christi gesehen. Auch Is 1,3 wurde auf die Ankunft Christi im Fleisch und seine Ablehnung durch die Menschen gedeutet. Verschiedene Väter legen Is 1,3 im historischen Sinn aus, ohne nähere Beziehung und Ausdeutung: Israel kennt seinen Gott nicht, zeigt sich also den Tieren unterlegen, die vernunftlos sind. So Klemens von Alexandrien [8]). Ähnlich sagt Chrysostomus: Gott vergleicht Israel mit den unvernünftigen Tieren [9]). Auch Cyrill von Alexandrien bringt diesen Gedanken: Israel steht den Tieren nach; diese kennen wenigstens ihren Herrn, obwohl sie ohne Vernunft sind; Israel aber kennt nicht seinen Gott [10]).

---

3) Zur Erklärung von Hab 3,2 vgl. die verschiedenen Kommentare. Zur Wiedergabe der LXX vgl. K. A. Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner, I. Hälfte (Berlin 1880) S. 31; ferner Fr. Wutz, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus, Stuttgart 1925/33, S. 470.

4) So richtig Vollers S. 31.

5) So J. Fr. Schleusner, Novus Thesaurus, Londini 1829, S. 12.

6) Die Hab.-Stelle behandelt auch L. Jung, in seinem Aufsatz: Mis-Translation as source in Jewish and Christian Lore, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research 5 (1933/34) S. 55-67; zu Hab 3,2 siehe S. 56-58. Jung verweist auf das Zitat im Ev. Ps.-Matth. 14 (siehe oben); wichtig ist vor allem sein Hinweis auf Talmud Babli Sotah 49 a, wo ebenso wie in der LXX die verschiedene Punktationsmöglichkeit von bqrb angegeben ist. — Der Aufsatz von G. Priero, „In medio duorum animalium" (Hab 3,2) in: Palestra del Clero 13 (1934/2) 513-515, war mir nicht zugänglich.

7) Die Väterstellen sind jeweils aus dem Urtext für unsere Untersuchung neu übersetzt. Als Quellenwerke kommen die bekannten Sammlungen in Frage:
PG = Migne, Patrologia Graeca
PL = Migne, Patrologia Latina
GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Berliner Corpus)
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wiener Corpus).

8) Paedagogus I. Cap. IX. 77,3-4 (GCS, Clemens I S. 135 Stählin). Is 1,3 ist noch einmal von Clemens im Protrepticus X. 92,1 zitiert (ebd. S. 67), um den Orientierungssinn der Tiere zu kennzeichnen.

9) Comm. in Is (PG 56,16).

10) Comm. in Is (PG 70,20).

In ähnlichen Ausführungen bewegt sich Theodoret in seinem Is.-Kommentar [11]).

Die Beziehung der Is.-Stelle auf die Geburt Christi war durch das Stichwort „Krippe" gegeben. Wie bei vielen anderen theologischen Erklärungen steht auch hier Origenes an der Spitze, dem in der Folgezeit sich viele anschließen. Origenes zitiert in seiner 13. Homilie zu Lukas die Is.-Stelle: Die Hirten fanden Jesus in der Krippe liegen. So hatte bereits der Prophet geweissagt: Der Ochs kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn. Dann gibt Origenes eine allegorische Deutung von Ochs und Esel, die später immer wiederholt wird: Der Ochs ist ein reines Tier, der Esel dagegen ein unreines; der Ochs sinnbildet das Volk der Juden, der Esel das Volk der Heiden. Nicht das Volk Israel erkennt seinen Herrn, sondern das unreine Tier, nämlich die Heiden [12]).

Origenes hat also deutlich Is 1,3 auf die Menschwerdung, näherhin auf die Krippe, bezogen. Es ist auffallend, daß Eusebius von Cäsarea, der gewöhnlich in den Spuren des Origenes wandelt, diese Gedanken nicht aufnimmt und weiterspinnt. Eusebius bezieht zwar Is 1,3 auf die Menschwerdung Christi, deutet aber die beiden Tiere nicht weiter aus, sondern sagt allgemein, daß diese Stelle auf Christus hinweise, der von allen Völkern Israel als sein Volk erwählt habe und unter ihm auf Erden gewandelt sei, aber nicht von Israel aufgenommen und anerkannt worden sei [13]).

Basilius der Große sagt in seinem Is.-Kommentar zunächst allgemein, daß derjenige, der von Gott abfällt, mit Ochs und Esel zu vergleichen sei; dann deutet er den Ochs auf das Volk Israel und den Esel auf das Volk schlechthin [14]).

Gregor von Nazianz bringt einen neuen Gedanken, der von den lateinischen Vätern oft verwendet wird und an den Zweck der Krippe anknüpft: In der Krippe liegt das Futter, die Nahrung. „Verehre die Krippe, durch welche du mit dem Logos genährt wirst, der du ohne Logos (alogos) bist. Erkenne wie der Ochs den Besitzer und wie der Esel die Krippe seines Herrn, wie Isaias dir befiehlt." Es sei kein Unterschied zwischen den „Reinen", den Juden, und den „Unreinen", den Heiden; alle sollen sich vom Logos (der in der Krippe liegt) nähren [15]).

Ausführlich spricht Gregor von Nyssa in einer Weihnachtspredigt über die beiden Tiere an der Krippe: Die Krippe, in der der Logos geboren wurde, ist der Ort, wo sich die Alogoi aufhalten. Der Ochs versinnbildet die Juden, die unter dem Joch des Gesetzes gehen; der Esel stellt die Heiden dar, die die sündhafte Last des Götzendienstes tragen. Die Nahrung der Alogoi ist das Gras; die vernünftigen Wesen leben vom Brot. Deshalb stieg das Brot des Lebens vom Himmel herab und kam in die Krippe, wo sich die unvernünftigen Wesen (die Alogoi) aufhalten, damit auch die Unvernünftigen die vernünftige Speise bekommen. In der Krippe liegt zwischen Ochs und Esel der Herr, damit er die trennende Zwischenmauer beseitige und beide

11) Comm. in Is (PG 81,220).
12) Origenes in Luc. hom. XIII (GCS, Orig. IX S. 93 f Rauer). — Die Deutung von Ochs und Esel auf Juden und Heiden findet sich oft; auch Is 32,20 wird gewöhnlich so ausgelegt. Vgl. Clem. Alexandr., Strom. VI. cap. I 1,1 (GCS, S. 422 Stählin); Orig., Selecta in Deut. (Orig. X S. 378 Lommatzsch); Orig. in Ier. (XV. S. 469 Lommatzsch); Eus. comm. in Is (PG 24,324 B); Cyr. Alex., comm. in Is (PG 70,716 D und 717 A); Theodoret, comm. in Is (PG 81,385 B).
13) Comm. in Is (PG 24,89 D).
14) Comm. in Is (PG 30,140 C und 141 C).
15) Oratio 38,17 (PG 36,332 A).

zu einem neuen Menschen schaffe, indem er den einen (Juden) von dem schweren Joch des Gesetzes und den anderen (Heiden) von der Last des Götzendienstes befreie[16]). Hier werden also die beiden Tiere näher ausgedeutet. Der Ochs als Zugtier mit seinem Joch versinnbildet das „Joch" des Gesetzes; vgl. den Ausdruck „Joch" in diesem Sinne Apg 15,10; Gal 5,1. Der Esel als Lasttier ist Sinnbild der „Last" des heidnischen Götzendienstes.

Der gleiche Gedanke findet sich in einer Homilie zum Weihnachtsfest bei Theodotus, dem Bischof von Ankyra: In der Krippe liegt der Logos Gottes und hat einen Leib angenommen, damit der Vernünftige (der Logikos) und der Unvernünftige (der Alogos) an dieser heilbringenden Speise teilhaben. Dieses Geheimnis (mysterion) der Krippe hat schon der Prophet vorausgesagt, als er sprach (es folgt Is 1,2). Theodotus sagt noch ausdrücklich, daß diese Stelle zwar einen „einfachen" Sinn habe, indem sie sagt, daß die unvernünftigen Tiere die Hebräer an Bosheit übertreffen; sie deute aber auch auf die Krippe des Herrn, in die er gelegt wurde, um eine Speise für die Unvernünftigen zu werden[17]).

IV.

Die lateinischen Väter beziehen die Stelle Is 1,3 oftmals auf die Geburt Christi; häufig übertragen sie nur das Gedankengut der griechischen Väter in die lateinische Sprache. Tertullian[17*]) und Hilarius[18]) bringen keine näheren Ausdeutungen auf die Krippe. Sie zitieren die Stellen nur um zu sagen, daß Gott durch dieses Prophetenwort das Volk Israel zurechtweist (Tertullian) und Gott für die Tiere sorgt (Hilarius).

Oft wird Is 1,3 einfach als Beleg dafür zitiert, daß Christus von den Juden verworfen worden ist[19]).

Der erste Lateiner, der ausführlich über Is. 1,3 spricht und die beiden Tiere näher erklärt, ist Ambrosius. Er zitiert Is 1,3 im ganzen sechsmal.

In seiner Erklärung des Lukas-Evangeliums spricht Ambrosius von Ochs und Esel an der Krippe. Er sagt, daß man mehr auf das achten soll, was man nicht sieht, als auf das, was man sieht. Die Hauptsache sei, daß man durch die Menschwerdung erlöst sei, und daß der Menschgewordene der große Gott des Himmels sei. „Du siehst, daß er in Windeln liegt, siehst aber nicht, daß er im Himmel ist. Du hörst das Weinen des Kindes, hörst aber nicht das Brüllen des Ochsen, der den Herrn erkennt" (dann folgt das Is.-Zitat 1,3)[20]). Ambrosius erklärt den Ochs als Sinnbild des jüdischen und den Esel als Sinnbild des heidnischen Volkes (wie Origenes). Vorher (d. h. vor Christi Geburt) hatte das jüdische Volk nur eine armselige Nahrung; jetzt aber, nachdem Christus in der Krippe liegt, hat es das Brot bekommen, das vom Himmel herabgestiegen ist[21]).

In der Erklärung des 39. Psalmes sagt Ambrosius, daß die Heiden das Gesetz erfüllen, ohne je vom Gesetz gehört zu haben, und Christus erken-

---

16) Oratio in diem natalem Christi (PG 46,1141 D).
17) Theodot., hom. I in die nat. Domini (PG 77,1361 A/B).
17*) Adv. Marc. III 6 (CSEL 47,384 Kroymann).
18) Tract. in ps. 146 (CSEL 22,851 Zingerle).
19) Cyprian, de domin. or. 10 (CSEL 3/1,273 Hartel); PsCypr., ad Vigil. episc. de Iud. incredulitate 4 (CSEL 3/3,124 Hartel); Lactantius, div. Instit. IV 11 (CSEL 19,308 Brandt-Laubmann).
20) Expos. ev. Luc. II 42 (CSEL 32/4,64 f Schenkl).
21) Expos. ev. Luc. VII 175 (CSEL 32/4,360 Schenkl).

nen, während die Juden, die das Gesetz erhalten hatten, ihren Erlöser nicht aufnahmen und ihn nicht erkannten, wie es Is 1,3 geschrieben stehe[22]). Ochs und Esel sind hier nicht näher ausgedeutet. Ähnlich ist in der Auslegung des 47. Psalmes nur gesagt, daß Christus geboren wurde, damit man ihn erkennen kann, wie der Ochs seinen Besitzer erkennt[23]).

Schließlich erwähnt Ambrosius unsere Is.-Stelle in seinen Ausführungen über den Untergang Jerusalems. Hier ist eine neue Deutung gegeben: Der Ochs ist Sinnbild des Predigers, der den Samen des Wortes Gottes voller Mühe ausstreut. Der Esel wird wie herkömmlich auf das Heidenvolk gedeutet; aber weiterhin wird ausgeführt, daß er auf die Predigt hin schnell zur Krippe des Herrn läuft, um mit dem Futter des Gotteswortes genährt zu werden[24]).

Hieronymus ist oftmals in seinen Ausführungen von Origenes abhängig. So deutet er auch wie Origenes die beiden Tiere Ochs und Esel auf Israel und die Heiden; zugleich wie Gregor von Nyssa den Ochs deshalb auf Israel, weil es das Joch des Gesetzes trägt, und den Esel auf die Heiden, weil sie mit der Last der Sünden beschwert sind: Bos iuxta anagogen refertur ad Israel, qui legis portavit iugum, et mundum animal est. Asinus peccatorum onere praegravatus gentium populus accipitur[25]). Eine Beziehung der Is-Stelle zur Krippe des Herrn ist aber nicht gegeben. Ebenso fehlt diese Ausdeutung in seinem Traktat über Is 1,3; hier führt Hieronymus nur aus, daß die Tiere gegenüber dem Menschen dankbarer sind als die Menschen gegenüber ihrem größten göttlichen Wohltäter[26]).

Dagegen ist deutlich in einer Weihnachtspredigt die Brücke von Is 1,3 zu Lk 2,7 geschlagen. Hieronymus fragt hier, warum Maria ihr Kind gerade in eine Krippe legte. Die Antwort darauf muß lauten: Damit Is 1,3 erfüllt werde. Weiterhin führt dann Hieronymus die Psalm-Stelle 35,7 an („Menschen und Tiere rettest du, o Herr"): Als Mensch soll man Brot essen, als Tier soll man zur Krippe gehen[27]).

Auch im Epitaphium S. Paulae ist die Is.-Stelle auf die Krippe des Herrn bezogen. Hieronymus schildert uns bekanntlich in diesem Brief seine Reise ins Heilige Land und den Besuch der Heiligtümer. Von Bethlehem sagt er: Paula trat in die Höhle des Erlösers ein, schaute sich die heilige Herberge (diversorium) und den Stall an, in dem der Ochs seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn erkannte[28]).

Die oben erwähnten Gedanken über Ochs und Esel an der Krippe faßt Aurelius Prudentius in poetischer Form zusammen[29]):

> O sancta praesepis tui,
> aeterne rex, cunabula
> populisque per saeclum sacra
> mutis et ipsis credita!

22) Explan. ps. 39,22 (CSEL 64,228 Petschenig).
23) Explan. ps. 47,11 (CSEL 64,354 Petschenig).
24) De excidio Hieros. anaceph. 22 (PL 15,2218 B).
25) Comm. in Is (PL 24 [1845] 26).
26) Tract. in Is 1,3 (ed. Morin, Anecdota Maredsolana III/3, S. 100).
27) Hom. de nativ. Domini (ed. Morin, Anecdota Mareds. III/2, S. 393).
28) Ep. 108,10 (CSEL 55,316 Hilberg); dieser Brief auch bei Fr. Stummer, Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia (= Florileg. Patr. 41), Bonnae 1935, S. 34.
29) Liber Cathemerinon XI 81—84 (CSEL 61,66 Bergman).

Adorat haec brutum pecus,
indocta turba scilicet,
adorat excors natio,
vis cuius in pastu sita est.

Sed cum fideli spiritu
concurrat ad praesepia
pagana gens et quadrupes
sapiatque, quod brutum fuit.

Gaudentius, Bischof von Brixen, spricht in seiner Osterabhandlung (über den Exodus) von der Verwerfung Christi, die bereits Isaias 1,3 vorausgesagt habe. Der Prophet wollte gleichsam sagen, daß einst die „bruta animalia" der heidnischen Völker (gentilium populorum) den König des Himmels und ihren Besitzer und Herrn, der mit den Windeln der menschlichen Sünden bekleidet war und in eine enge Krippe in Judäa gelegt wurde, erkannt hätten, während das Volk Israel seinem Befreier schmählich die Anerkennung verweigerte[30]). Neu ist hier, daß beide Tiere die Heiden symbolisieren.

Rufinus von Aquilea fordert auf, die Krippe zu verehren, durch die man jetzt mit dem Wort und der Vernunft Gottes gespeist werde, während man früher ein stummes Tier (mutum animal) gewesen sei. Wie der Ochs soll man seinen Besitzer und wie der Esel die Krippe seines Herrn erkennen, mag man zu den Unreinen oder Reinen gehören[31]).

Augustinus zitiert gern die Is.-Stelle in seinen Sermones. Im Sermo 189,4 spricht er über die doppelte Geburt des Herrn. Christus in der Krippe ist unsere Speise. Zur Krippe sollen die zwei Lebewesen, nämlich die zwei Völker, hinzutreten. Im weiteren Verlauf seiner Predigt sagt Augustinus, man soll sich nicht schämen, ein Lasttier Gottes zu sein. „Christus darfst du tragen; da ist ein Irrtum ausgeschlossen . . . Denkt ihr noch an jenes Eselsfüllen, das dem Herrn zugeführt wurde? . . . Sein Lasttier sind wir, nach Jerusalem ziehen wir. Wenn Christus unsere Last ist, dann beugt uns diese Last nicht nieder, sie richtet uns vielmehr empor"[32]). Augustinus wird von Is 1,3, wo Ochs und Esel genannt werden, zu einer anderen Schriftstelle des NT geführt, wo der Esel oder das Eselfüllen genannt wird, nämlich Matth 21,2.5.7, vgl. Joh 12,15; beide Stellen gehen auf Zach 9,9 zurück. Der Gedanke des eben genannten Sermo 189,4, daß Christus unsere Speise in der Krippe ist, kehrt auch im Sermo 190,3 wieder: et in praesepio iacet fidelium cibaria iumentorum". So war es durch den Propheten geweissagt worden: „Der Ochs kennt . . ."[33]).

Im 204. Sermo wiederholt Augustinus die bekannte Vorstellung, daß Ochs und Esel die Juden und Heiden darstellen. Dann bringt er einen neuen Gedanken: In ihnen (den Hirten und Magiern) begann der Ochs seinen Besitzer zu erkennen, und der Esel die Krippe seines Herrn. Der Ochs als „animal cornutum" bezeichne die Juden, die für Christus die „cornua

30) Tract. Pasch. X, De Exodi lect. VIII (CSEL 68,94 f Glueck).
31) De epiph. 17 (CSEL 46,105 Engelbrecht).
32) Sermo 189,4 (PL 38,1006) = sermo Frangipane IV, ed. Morin, Miscellanea Agostiniana I (Roma 1930) S. 211. Vgl. die Übersetzung von A. Steidle, in: Bened. Monatsschr. 24 (1948) 403.
33) Sermo 190,3 (PL 38,1008).

crucis" bereiteten. Der Esel als „animal auritum" bezeichne die Heiden, von denen vorhergesagt war: „Das Volk, das ich nicht kannte, diente mir und im Hören des Ohres hörte es auf mich" (Ps 17,45). Christus als der Besitzer des Ochsen und als der Herr des Esels lag in der Krippe und reichte beiden die gemeinsame Speise dar[34]).

Die beiden Tiere als Sinnbilder der Hirten und Magier, die zur Krippe kommen und dort ihre Speise finden, kehren im 131. Sermo wieder[35]).

Auch sonst findet sich manchmal bei Augustinus die Vorstellung, daß Christus in der Krippe unsere Speise ist, so wie diese für die beiden Tiere Ochs und Esel das Futter enthält[36]).

Paulinus von Nola nennt in einem Brief Bethlehem den Ort, wo der Ochs seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn gekannt hatten[37]).

Petrus Chrysologus zitiert zweimal in seinen Epiphaniepredigten die Is.-Stelle und bringt sie mit der Geburt Christi in Verbindung. Er wiederholt die Gedanken des hl. Augustinus, bringt sie aber in eine wirksame, antithetische Form und stellt die Fragen: Warum liegt der König der Juden in einer Krippe, und nicht in einem Tempel? Die Tiere haben ihn in der Krippe aufgenommen, den ihr in euer Haus nicht aufnehmen wolltet. „Der Ochs kennt seinen Besitzer . . ."[38]). In einer anderen Predigt führt er dann aus, daß die Hirten und Magier zur Krippe kommen und dort Christus bei den prophetischen Tieren („ante duo prophetica illa iumenta") finden, die die Juden und Heiden symbolisieren. Beide (Juden und Heiden) sollen zur Krippe kommen und dort die Speise des Heiles genießen[39]).

Gregor der Große zitiert in seiner Erklärung von I Reg 2,2-3 die Is.-Stelle, um zu zeigen, daß Israel seinen Herrn und Gott nicht erkannt hat[40]). Sonst wiederholt er die bekannten Gedanken, daß Ochs und Esel die Juden und Heiden symbolisieren[41]).

V.

Viel bunter wird das Bild, wenn wir die Deutungen von Hab 3,2 in der Väterzeit zusammenstellen. Diese Stelle ist ja in ihren Ausdrücken viel unbestimmter; auch der Hauptbegriff „Lebewesen" (*zoa*, animalia) konnte infolge seines weiten Inhaltes auf die verschiedenste Weise gedeutet werden.

Zunächst soll die Exegese der griechischen Väter untersucht werden. Als ältester Zeuge wäre Hippolyt von Rom zu nennen, falls die Stelle echt ist[42]). Im Anschluß an Num 13 werden die 12 Kundschafter auf die 12 Apostel, „die Rebe und die Weintraube, die sie zwischen zwei Männern trugen"

---

34) Sermo 204,2 (PL 38,1037 f).
35) Sermo 131,5 (PL 39,2007).
36) In ps. 126,11 (PL 37,1675). Auch die dem hl. Aug. fälschlich zugeschriebenen Sermones enthalten diese Gedanken, vgl. Sermo 128,2 (PL 39,1998) und Sermo 375 (PL 39,1668).
37) Ep. 31,3 (CSEL 29,270 Hartel).
38) Sermo 156 (PL 52,614 A).
39) Sermo 159 (PL 52,619 C/D).
40) PL 79,91 D.
41) Mor. I 16,23 (PL 75,538 A; ebd. 35,16,29 (PL 76,771 C).
42) Die Stelle steht in den Fragmenten zum Pentateuch aus der arabischen Katene Nr. XVII (GCS, Hippolytus Werke I/2, S. 104 f Achelis). Die Fragmente werden „Hippolytus, dem Ausleger des Targums" zugeschrieben. Achelis S. 86 sagt, daß der „Ausleger des Targums" wirklich Hippolyt von Rom ist; es lasse sich aber vorderhand nur mit inneren Gründen feststellen, was wirklich von diesen Fragmenten echt ist.

(Num 13,23) auf das Kreuz, näherhin auf Jesus Christus, der am Kreuz zwischen zwei Räubern aufgehängt ist, gedeutet. Dann ist Hab 3,3 und 3,2 zitiert; Vers 2 allerdings in einer abweichenden Form, die nicht die „beiden Lebewesen" nennt.

Diese standen sicherlich in dem Zitat[43]); denn es heißt dann: „Das ist eine Weissagung vom Kreuze Christi, das zwischen den zwei Räubern steht." Da das Zeugnis des Hippolyt wahrscheinlich nicht echt ist, wird Origenes an erster Stelle genannt werden müssen. In seiner Schrift „Über die Anfänge" behandelt er die Frage, ob man den hl. Geist als „geschaffen" bezeichnen könne[44]). Leider ist gerade an dieser Stelle eine Lücke im Text, die allerdings aus der Übersetzung des Rufin ergänzt werden kann: inter ceteras creaturas factum esse Spiritum sanctum[45]). Für Origenes ist also der Hl. Geist „geschaffen", ähnlich wie auch der Sohn; beide nennt er „dienende Lebewesen". Mit Recht können sie „Schöpfungen" genannt werden. Im Verlauf dieser Ausführungen sagt Origenes, daß nach dem Hebräer[46]) die zwei Seraphim[47]) bei Isaias Kap. 6 als Sohn und Geist zu verstehen seien. Für diese These, daß Sohn und Geist „dienende Lebewesen" seien, führt Origenes auch Hab 3,2 an: „Inmitten zweier Lebewesen wirst Du erkannt werden." Ebenso erklärt Origenes die beiden Lebewesen in seinem Kommentar zum Römerbrief[48]). Das Wort „Sühne" *(hilastaerion)* Röm 3,25 verdeutlicht Origenes mit dem Hinweis auf Ex 25,22, wo gesagt wird, daß die beiden Cherubim auf dem Deckel der Lade standen (siehe oben). Origenes bringt folgende Deutung: Das *hilastaerion* ist die Seele Jesu; in der Seele Jesu wohnen der Logos Gottes und das heilige Pneuma; diese beiden (Logos und Pneuma) sind als die zwei Cherubim zu verstehen. Dann fährt der Alexandriner fort: Nicht nur dem Moses, sondern jedem „Heiligen", der sein Diener ist, gibt sich Gott von der Lade her zwischen den zwei Cherubim zu erkennen. Dies soll nach Origenes auch Hab 3,2 besagen; für ihn sind die zwei Lebewesen die beiden Cherubim auf der Lade. Hier hat also Origenes richtig exegesiert; denn so hat bereits der Übersetzer die beiden Lebewesen aufgefaßt (siehe oben); nur begeht Origenes den Fehler, daß er die zwei Cherubim als Sohn und Geist deutet.

Auch in der Erklärung des 67. Psalmes zitiert Origenes die Hab.-Stelle. In diesem Psalm heißt es im 10. Vers: „Deine Lebewesen wohnen in dir". Origenes deutet die Lebewesen auf die Cherubim und Seraphim, die im Erbe Gottes wohnen, und zitiert als Beleg Hab 3,2[49]).

Die Deutung der beiden Lebewesen Hab 3,2 von Origenes auf Christus und den heiligen Geist fand keinen Anklang. Im Gegenteil, sie wurde aufs schärfste bekämpft. Auch Eusebius und Hieronymus, die sonst oft Origenes ausschöpfen und abschreiben, verwerfen auf das entschiedenste diese Er-

---

43) Nach Achelis ist der Text des Hab.-Zitates verdorben und die von ihm gegebene Übersetzung nur ein Notbehelf.
44) De princ. I 3,4 (GCS, Orig. V S. 52 Koetschau).
45) Vgl. ebd. S. 52 Anm. 1.
46) „Der Hebräer" ist hier nicht ein jüdischer Übersetzer des AT, den verschiedene Kirchenväter (besonders Theodoret) manchmal zitieren, sondern ein unbekannter hebräischer Lehrer, den Origenes bei schwierigen Stellen zu Rate zog. Vgl. dazu Fr. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I (Oxonii 1875) S. LXX — LXXVII.
47) Zu der Zweizahl der Seraphim vgl. J. Michl, Duo Seraphim clamabant alter ad alterum, in: Theol. und Glaube 29 (1937) 440—446.
48) Ad Rom. lib. III 8 (Orig. VI S. 211 Lommatzsch).
49) Selecta in Psalmos (Orig. XII S. 404 Lommatzsch).

klärung; Hieronymus nennt die Ausführungen „deliramenta Origenis“ [50]). Auch Cyrill von Alexandrien kann ihnen nicht folgen.

Eusebius behandelt unsere Hab.-Stelle ausführlich in seiner Demonstratio evangelica [51]). Er bringt eine neue Erklärung, die in der Folgezeit oft übernommen wurde. Diese neue Deutung gewinnt Eusebius dadurch, daß er das griechische Wort (*zoon*) anders akzentuiert. Er sagt ausdrücklich, man dürfe es nicht als Genetiv Plural von *zoon* „Lebewesen“ fassen, sondern als Genetiv Plural von *zoae* „Leben“, müsse also *zoón* lesen: „Inmitten zweier L e b e n wirst Du erkannt werden.“ Das Subjekt ist Christus; die beiden Leben sind das göttliche und menschliche Leben, oder das ewige und das sterbliche Leben. Dann führt Eusebius auch die Wiedergabe der drei jüngeren griechischen Übersetzer Aquila, Symmachus und Theodotion an, die alle drei *zooson* (oder *anazooson*) „belebe“ oder „mache lebendig“ übersetzen. Daraus gehe hervor, daß von vernünftigen oder unvernünftigen L e b e w e s e n keine Rede sein könne.

Die Exegese von Eusebius, daß man „inmitten zweier L e b e n“ lesen müsse, hat in Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Theodoret von Cyrus und Theophylakt von Achrida Anhänger gefunden.

Cyrill von Jerusalem erwähnt die Hab.-Stelle in seiner 12. Katechese [52]). Er bezieht sie auf die Menschwerdung und Auferstehung Christi. Die „zwei Leben“ sind das Leben Christi im Fleisch und das Leben Christi nach seiner Auferstehung. Nähere Ausführungen gibt Cyrill nicht; er sagt auch nicht, wie Christus „inmitten der zwei Leben“ erkannt worden sei; wahrscheinlich denkt er an die Auferstehung.

Gregor von Nyssa spielt in seiner 12. Homilie zum Hohenlied auf Hab 3,2 an, wenn er sagt: Unser Leben ist dem Tode verfallen und der Unsterblichkeit verlustig gegangen. Christus steht als Mittler „zwischen den beiden Leben“, um das schlechtere Leben zu vernichten und uns das bessere Leben zu sichern [53]).

Der Zwölfprophetenkommentar veranlaßt Theodoret von Cyrus, auch Hab 3,2 zu besprechen [54]). Zunächst sagt er, daß die Stelle verschieden ausgelegt werde: Die einen verstehen unter den zwei Lebewesen Engel und Menschen, die anderen Cherubim und Seraphim, wieder andere die Juden und Babylonier [55]). Diese Deutungen finden nicht den Beifall des Theodoret; er schließt sich vielmehr Eusebius an und sagt, daß der Prophet nicht „Lebewesen“ (*zóon*), sondern „L e b e n“ (*zoón*) geschrieben habe. Theodoret versteht unter den z w e i L e b e n das gegenwärtige und das zukünftige Leben; zwischen beiden erscheine der gerechte Richter. Er deutet also die Stelle im eschatologischen Sinn auf das letzte Gericht.

Theophylakt von Achrida [56]) kommt in seinem Kommentar zum Propheten Habakuk auf 3,2 zu sprechen. Er bringt keine neuen selbständigen Gedan-

---

50) Hieron., Tract. in Es 6,1-7 (ed. Morin, Anecd. Mareds. III 3 [1903] S. 121).
51) Dem. ev. VI 15,3 (GCS, S. 270 Heikel).
52) Cat. XII 20 (PG 33,752 A).
53) Hom. in Cant. XII (PG 44,1021 D).
54) Comm. in Hab 3,2 (PG 81,1825).
55) So Theodor von Mopsuestia, Komm. zu Hab 3,2 (PG 66,441).
56) Theophylakt lebte in der 2. Hälfte des XI. Jahrh. und wurde vor 1078 Erzbischof von Achrida in Bulgarien, siehe Krumbacher, Geschichte der byz. Litteratur² (München 1897) § 52 S. 133 f. Zu seinem Kommentar zu Os. Mich. Jon. Nah. und Hab. vgl. meine LXX-Ausgabe Duodecim prophetae, Göttingen 1943, S. 14 f.

ken, sondern übernimmt fast wörtlich die Anschauungen des Theodoret von Cyrus, den er auch sonst gewöhnlich ausschreibt. Die beiden Leben sind das gegenwärtige und zukünftige Leben. Theophylakt kennt noch verschiedene Erklärungen, die er aber übergeht[57]).

Cyrill von Alexandrien kennt die Anschauung des Origenes, daß unter den zwei Lebewesen der Sohn und der Geist zu verstehen seien. Er weist diese falsche Ansicht zurück, denn weder Sohn noch Geist seien „Lebewesen", sondern „Leben". Es sei nicht angängig, den Vater zwischen beiden zu stellen, weder in zeitlicher noch in örtlicher Beziehung. Denn der Begriff „zeitlich" und „örtlich" komme bei der Trinität nicht in Frage. Dann führt Cyrill die Ansicht anderer Theologen an, die unter den beiden Lebewesen das Alte und Neue Testament meinen, in deren Mitte Christus stehe. Diese Deutung will Cyrill gelten lassen. Dann führt er die Stelle aus Ex 25 an und sagt, daß unter den beiden Lebewesen die Cherubim über der Lade verstanden werden könnten (im Anschluß an Origenes)[58]).

In den „Scholia de incarnatione Unigeniti" zitiert Cyrill Hab 3,1 f und fragt, wie Christus inmitten zweier Lebewesen erkannt werde. Er sagt, daß Christus gelebt habe bis zur Zeit des kostbaren Kreuzes, dann gestorben und wiederum zum ewigen Leben auferstanden sei. „Cognitus est igitur hic, qui pro nobis pretiosam sustinuit crucem in medio duorum animalium"[59]). Diese Ausführungen, die uns bereits begegnet sind (bei Cyrill von Jerusalem), legen nahe, daß auch hier die Lesart „in medio duorum v i t a r u m" zugrunde liegt, daß also das Zitat nicht genau überliefert ist. In dem Dialog über die heilige Dreieinigkeit, dessen Verfasser unbekannt ist (er steht unter den „Spuria" der Werke des hl. Athanasius), wird ein Gespräch zwischen einem Anomöer und Orthodoxen mitgeteilt. Der Orthodoxe fragt: Scheint Dir nicht auch die Seele ein „Lebewesen" (zoon) zu sein? Der Anomöer bejaht dies und fügt hinzu, daß auch die Engel „Lebewesen" seien, da die Seraphim „Lebewesen" (zoa) genannt würden, nach dem Schriftwort Hab 3,2[60]). Hier ist also die alte, von Origenes begründete Anschauung, daß die Lebewesen Hab 3,2 die Seraphim seien, vorausgesetzt. In einem Kommentar unbekannter Herkunft[61]) werden die beiden Lebewesen auf die Cherubim über der Lade, die der Typus Christi sei, oder auf die beiden Räuber gedeutet. Zugleich wird auch die andere Schreibweise (inmitten der zwei L e b e n, *zoón*) erwähnt: dies bedeutet die Göttlichkeit und Menschlichkeit (Christi) oder den Alten und den Neuen Bund. Hier werden also die beiden Räuber genannt, die bereits bei Hippolyt auftreten. Ob allerdings Hippolyt diese Deutung zum erstenmal gebracht hat, ist nicht auszumachen (siehe oben).

Die späteren Väter, so Maximus Confessor († 580) und Basilius von Neopatrae[62]) haben die Ergebnisse der früheren Theologen zusammen-

57) Comm. in Hab 3,2 (PG 126,877 B/C).
58) Comm. in Hab 3,2 (PG 71,898 f).
59) PG 75,1403.
60) De s. Trin. Dialogus I,21 (PG 28,1148 D).
61) Nur handschriftlich überliefert. Ich zitiere nach der Minuskel 86 fol. 73 b (Photos im Besitz des Septuaginta-Unternehmens in Göttingen).
62) Basilius lebte im IX. Jahrhundert und war Bischof von Neopatrae in Thessalien, siehe Krumbacher, Geschichte der byz. Litteratur², § 50 S. 131. Der Zwölfprophetenkommentar des Basilius ist noch nicht ediert. Ich zitiere nach der Patmos-Hs. 31 (Photos im Besitz des Septuaginta-Unternehmens in Göttingen).

gefaßt. Beide geben sozusagen eine kleine „Summa" der Deutungen von Hab 3,2.

Maximus Confessor führt folgende Deutungen[63]) auf:

Die zwei Welten oder Äonen
Das jeweils in ihnen vorhandene Leben
Seele — Leib
Praxis — Theorie
Besitz des Guten — Wirken (Energeia)
Gesetz — Propheten
Alter Bund — Neuer Bund
Die zwei Völker: Juden — Heiden
Die zwei Gesetze: das physische Gesetz und das pneumatische Gesetz
Glauben — gutes Gewissen.

Inmitten der genannten Zweiheiten steht der Logos.

Ähnlich lautet auch die Aufstellung des Basilius von Neopatrae, der sich einer eigenen Stellungnahme enthält:

Logos — Pneuma
Engel — Menschen
Himmel — Erde
Gegenwärtiges Leben — zukünftiges Leben
Leben — Tod
Zwei Cherubim
Moses und Elias (auf dem Tabor) — Petrus, Jakobus und Johannes
Juden — Heiden
Zwei Räuber
Lebenden — Toten
Sonne — Mond
Tag — Nacht
Altes Gesetz — Neues Evangelium
Lukas — Kleopas
Vernünftige Seele — sinnlicher Leib.

Zwischen den aufgeführten Zweiheiten wurde der Logos Gottes gesehen und erkannt.

Diese Aufzählung zeigt, wie die Spekulation hier ein weites Feld hatte; alle möglichen Zweiheiten wurden in Erwägung gezogen. Auffallend ist, daß wir bis jetzt keine Stelle bei den griechischen Vätern finden konnten, die die Hab.-Stelle (die „zwei Lebewesen") mit der Is.-Stelle („Ochs und Esel") verbindet. Auch in der zusammenfassenden Übersicht der späten Väter Maximus Confessor und Basilius von Neopatrae findet sich nicht diese Kombination. Und doch ist es unwahrscheinlich, daß erst die lateinischen Väter die beiden Stellen erstmalig zusammengenommen oder Hab 3,2 auf die Krippe bezogen und mit Is 1,3 verbunden hätten.

Einige Spuren können aufgefunden werden, die aber nicht deutlich auf die bestimmte Darlegung eines Kirchenvaters führen. In einer Predigt über die Gottesmutter, deren Verfasser unbekannt ist[64]), heißt es: Er wurde in

63) Quaestiones ad Thalasium (PG 90,686 f).
64) Sermo de descriptione Deiparae (aufgenommen unter die „Dubia" der Werke des hl. Athanasius: PG 28,948 A).

eine Krippe gelegt, damit er die Unvernunft (alogia) der Menschen in Ordnung bringe und die Nahrung der beiden Lebewesen werde. Wer sind die zwei Lebewesen? Das heidnische und das jüdische Volk. Darüber ist geschrieben: „Inmitten zweier Lebewesen wirst Du erkannt werden." Deutlich ist hier Hab 3,2 auf die Krippe bezogen. Das Zitat aus Is 1,3 ist allerdings nicht ausdrücklich vermerkt; aber wir finden die gleiche Ausdeutung der beiden Tiere, wie wir sie bei der Exegese der Is-Stelle durch die meisten griechischen und lateinischen Väter feststellen konnten.

Ähnlich wie unser Text lautet eine Stelle aus dem Weihnachtsoffizium der Ostkirche, wo es heißt: „In eine Krippe der Unvernünftigen (alogon) wurde er gelegt . . . er, den der Himmel nicht faßt" [65]). Hier ist nicht deutlich, ob die Hab.-Stelle zugrunde liegt; ebenso wenig kann gesagt werden, daß Is 1,3 verwendet ist. Dies gilt auch von einem weiteren Text, der auf einem Ostrakon aus dem IV. Jahrh. steht, der leider nur verstümmelt überliefert ist: „Heiliger Unsterblicher, der Du in der Krippe der Unvernünftigen (alogon) erkannt wurdest (gnoristheis), erbarme Dich unser!" Auch hier ist nicht ersichtlich, ob Hab 3,2 zugrunde gelegt ist. Aus dem Verbum „erkannt" (gnoristheis) könnte man schließen, daß die Hab.-Stelle verwertet ist. Es ist aber ebenso leicht möglich, daß Is 1,3 die Grundlage bildet, weil auch hier das Verbum „erkennen" verwendet wird. Beide Stellen zitiert auch das Dict. d'Arch. et Lit. I/2,2055 (siehe oben); der Text des Ostrakon sei deutlich von Hab 3,2 beeinflußt. Dies ist jedoch nicht sicher zu beweisen.

So ist in der griechischen Kirche kein deutlicher Beleg zu finden, der Hab 3,2 auf die Menschwerdung Christi bezieht, näherhin die „beiden Lebewesen" auf „Ochs und Esel" an der Krippe deutet. An keiner Stelle sind die beiden Zitate Is 1,3 und Hab 3,2 ausdrücklich zusammen genannt und mit der Krippe in Beziehung gebracht. Erst die lateinische Kirche hat diese Zusammenschau vollzogen.

VI.

Unter den lateinischen Kirchenschriftstellern ist an erster Stelle Tertullian zu nennen, der Hab 3,2 ausdeutet. Er erklärt die beiden Lebewesen (duo animalia) als Moses und Elias, die auf dem Berge Tabor mit Christus redeten. Zugleich bringt er diese beiden alttestamentlichen Gestalten mit Zach 4,14 in Verbindung und sieht sie in den zwei Ölbäumen versinnbildet [66]).

Dann folgt in der Tradition eine große Lücke. Erst Hieronymus kommt in seinem Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten ausführlich auf die Hab.-Stelle zu sprechen. Er sagt, daß viele die Stelle von Sohn und Geist verstehen, weil der Vater durch den Sohn und Geist erkannt werde. Andere denken an die zwei Seraphim in Is. Kap. 6 oder an die zwei Cherubim Ex. Kap. 25. Zu diesen Deutungen nimmt Hieronymus in seinem Kommentar keine Stellung. Dann sagt er, daß die „simplex interpretatio et opinio vulgi" darunter den Erlöser verstehe, der erkannt wurde, als er zwischen zwei Räubern gekreuzigt wurde. Zum Schluß erwähnt Hieronymus noch die Deutung der beiden Lebenwesen auf die Juden und Heiden und auf die beiden Testamente [67]).

---

[65]) Mänaion, Dez. Venedig, 1895, S. 122,145.
[66]) Adv. Marc. IV 22 (CSEL 47,495 Kroymann).
[67]) Comm. in Hab. (PL 25 [1845] 1309 C).

Augustinus übernimmt die bekannten Deutungen: Zwei Testamente, zwei Räuber, Moses und Elias: „In medio duorum animalium cognosceris quid est nisi aut in medio duorum testamentorum aut in medio duorum latronum, aut in medio Moysi et Heliae cum illo in monte sermocinantium[68]).

Cäsarius, Bischof von Arles († 542), spricht in seinen Predigten zweimal über die Hab.-Stelle. Er zitiert sie, als er über die Kundschafter und die Weintraube predigt. Die Männer, die die Traube bringen, sind die beiden Testamente und die zwei Gebote. Christus ist die Mitte der beiden Testamente. Dies sei aber nicht so zu verstehen, daß Christus zwischen beiden Testamenten stehe, daß er also weder im Alten noch im Neuen Testamente stehe, sondern daß er die Mitte des Alten und die Mitte des Neuen Testamentes sei[69]). Es ist auffallend, daß wir erst wieder bei Cäsarius die Verbindung von Hab 3,2 und Num 13,23 finden, die bereits in den (echten?) Pentateuch-Fragmenten des Hippolyt festgestellt werden konnte.
In einer anderen Predigt zitiert Cäsarius ebenfalls die Hab.-Stelle und erklärt sie wieder von den beiden Testamenten. Zugleich bringt er eine neue Ausdeutung auf das Volk der Wüstenwanderung: die ältere Generation starb in der Wüste und gehört zum Alten Testament; die jüngere Generation kam in das Land der Verheißung und ist unter dem Neuen Testament zu verstehen[70]).

Isidor von Sevilla († 636) spricht in seinen Untersuchungen zum Alten Testament (Exodus) über die Cherubim; hier nennt er die Auffassung anderer Theologen, daß die beiden Cherubim die zwei Testamente bezeichnen nach Hab 3,2. Er selbst hält die Deutung für richtig, daß unter den beiden Lebewesen die zwei Räuber auf Golgotha gemeint seien[71]).
Beda Venerabilis († 735) schrieb über das Canticum Habacuc (= Kap. 3) eine allegorische Auslegung. Auch hier stehen die bekannten Deutungen der beiden Lebewesen auf Moses und Elias und die beiden Räuber. Christus habe bei seinem Tode durch die Verdunklung der Sonne und durch das Erdbeben seine Gottheit kundgemacht[72]).

Die Deutung der beiden Lebewesen Hab 3,2 auf die Räuber war in der abendländischen Kirche besonders beliebt. Sie hat auch Eingang in die Liturgie gefunden (siehe oben). Im Missale mixtum des hl. Isidor von Sevilla hat das Gebet in der Messe des Karfreitags vor dem Paternoster diese Deutung verwertet: Unigenitus filius Dei Patris: de quo ante tam innumeros annos propheta cantavit hunc versum: „In medio duorum animalium cognosceris". Cognitus plane est non solum inter duos latrones pendens in ligno: vel duorum testamentorum in medio: verum etiam fuga solis: occasu diei: concussione terrarum[73]). Ebenso wird Hab 3,2 am Karsamstag als Canticum-Vers nach der Lesung aus dem Buch Habakuk zitiert[74]).
Auch in die römische Liturgie ist Hab 3,2 eingegangen (siehe oben); hier findet sich zwar keine Deutung, aber offensichtlich ist sie in der geläufigen Beziehung auf die beiden Räuber zu sehen.

---

68) De civ. Dei 18,32 (CSEL 40/II, 312 f Hoffmann).
69) Sermo 107,1 (ed. Morin S. 425) = PsAug., sermo 28,1 (PL 39,1799).
70) Sermo 109,2 (ed. Morin S. 434) = PsAug., sermo 29,2 (PL 39,1802).
71) Quaestiones in vet. test. In Exod. 46 (PL 83,312 A).
72) In Cant. Hab. (PL 91,1238 B).
73) PL 85,434 A.
74) PL 85,456 B.

In allen genannten Zeugnissen ist Hab 3,2 niemals mit der Krippe oder mit Ochs und Esel Is 1,3 in Zusammenhang gebracht. Dies ist um so auffälliger, als die Beziehung doch nahelag. Als einziger Zeuge für die Verbindung kann nur Quodvultdeus, Bischof von Karthago († um 453 in Kampanien), genannt werden. Er führt in seiner Schrift „De promissionibus et praedicationibus Dei" beide Stellen auf, indem er zum Kapitel „De Christo in praesepi posito" die alttestamentlichen Weissagungen Is 1,3 und Hab 3,2 nennt [75]). Während hier nur die Texte ohne Kommentar zusammengestellt sind, kommt Quodvultdeus ausführlicher über die Krippe mit den beiden Lebewesen in seinem „Sermo contra Judaeos paganos et Arianos de symbolo" zu sprechen [76]): Der Prophet Habakuk ist Zeuge für Christus. Dieser wird inmitten zweier Lebewesen erkannt. Johannes sagt: „Das Wort ist Fleisch geworden." Dieses Wort liegt in der Krippe. Dann folgt das Zitat Is 1,3. Somit bilden die beiden Schriftworte Is 1,3 und Hab 3,2 deutlich die Grundlage dieser Ausführungen.

Nur ein Zeugnis kann noch aufgeführt werden, wo die Hab.-Stelle auf die Geburt Christi bezogen wird, nämlich eine Predigt zum Weihnachtsfest, die dem Eleutherius von Tournai zugeschrieben wird [77]). Hier heißt es: Christus liegt inmitten zweier Lebewesen. Damit ist Hab 3,2 erfüllt. Der Umstand, daß das Kind inmitten zweier Lebewesen liegt, hat einen tiefen Sinn: Christus ist das Leben der Menschen, die Speise der Engel, die Nahrung der Tiere. Als lebendiges Brot wurde er in die Krippe gelegt.

Bereits zu Beginn dieses Aufsatzes ist darauf verwiesen worden, daß Hab 3,2 in die Liturgie des Weihnachtsfestes eingegangen ist. Auch im Breviarium Gothicum wird unsere Stelle auf die Geburt Christi bezogen; sie wird am 3. und am 5. Sonntag der Adventszeit verwendet [78]).

Rückblickend kann festgestellt werden, daß die beiden Schriftworte Is 1,3 und Hab 3,2 eine bewegte Ausdeutung gefunden haben. Die Beziehung von Is 1,3 auf die Krippe zu Bethlehem war leicht gegeben, weil hier das Stichwort „Krippe" (phatnae) Is 1,3 (LXX) und Lk 2,7.12.16 die Verbindung herstellte. Viel schwieriger war die Deutung von Hab 3,2; hier gab der unbestimmte Ausdruck „zwei Lebewesen" (dyo zoa, duo animalia) die Möglichkeit zu verschiedenen Deutungen. Die beliebteste war die Auslegung auf die beiden Räuber, zwischen denen Christus gekreuzigt wurde. Die Brücke von Hab 3,2 zu Is 1,3 zu schlagen, gelang nur schwer; doch es ist geschehen, wenn auch nur ein einziges Zeugnis in der lateinischen Kirche vorliegt (Quodvultdeus). Er sagt deutlich, daß beide Stellen auf Christus in der Krippe hinweisen.

Als Schlußwort soll eine kleine Anregung stehen: Seit der ältesten Zeit gehören die beiden Tiere O c h s und E s e l i m m e r zur Krippe. St. Joseph kann fehlen, sogar die Mutter kann fehlen, aber niemals das Kind mit Ochs und Esel. Durch Is 1,3 sind sie biblisch festgelegt. Deshalb sollten auch in neueren Krippendarstellungen der Geburt niemals Ochs und Esel vergessen werden.

---

75) De prom. et praed. Dei III 5 (PL 51,820 A).
76) Sermo c. Jud. pag. et Ar. 13 (PL 42,1124). Der Sermo steht unter den Werken des Augustinus; der Schlußteil: Quid est: in medio . . . stammt aus Aug., civ. Dei 18,32 (siehe oben).
77) Sermo 4 de natali Domini (PL 65,95 B). Wahrscheinlich ist der Sermo unecht.
78) PL 86,81 B. 99 B.

Zur Auslegung der Evangelienberichte über Jesu Begräbnis

Von Joseph Blinzler, Passau

Die Kontroverse um die Echtheit des Turiner Grabtuches hat schon eine Anzahl von Exegeten und eine Unzahl von Nichtexegeten zu Abhandlungen über die Grablegung Jesu angeregt. Auch der Aufsatz „Untersuchungen zum Begräbnis Christi" in der letzten Nummer dieser Zeitschrift (S. 244 bis 255) verdankt der Turiner Debatte seine Entstehung. Der Verfasser, P. Werner Bulst S. J., leugnet das nicht, aber er legt Wert auf die Feststellung, daß sein Beitrag nicht unmittelbar mit jener Streitfrage zusammenhänge. Er will, wie er mehrmals betont, die Echtheit des Tuches weder verteidigen noch leugnen, sondern die Evangelienberichte ohne Rücksicht auf die umstrittene Reliquie erklären. Das ist in der Tat der richtige methodische Standpunkt. Die Frage, vor die sich der Exeget gestellt sieht, lautet: Was sagen die neutestamentlichen Berichte, rein für sich betrachtet, über die Grablegung unseres Herrn? Sie lautet nicht: Wie könnten die ntl. Angaben mit dem Turiner Befund allenfalls in Einklang gebracht werden? Daß der Unterschied der Fragestellung wesentlich ist, bedarf keines Beweises. Leider lassen immer noch manche Ausleger hier die richtige Grundeinstellung vermissen. Sie gehen von der ausdrücklich oder stillschweigend gemachten Voraussetzung aus, daß das Turiner Tuch schon anderweitig, etwa seitens der Naturwissenschaft, als echt erwiesen sei[1]).

Das methodische Programm des Verfassers ist also ausgezeichnet. Es fragt sich nur, ob er sich an dieses Programm gehalten hat, m. a. W., ob er zu seiner Auslegung der Evangelientexte wirklich ohne Rücksicht auf das Turiner Tuch gekommen ist.

A. Die Hypothese von den zwei Begräbnisphasen

I. Im ersten Teil seines Aufsatzes befaßt sich W. Bulst mit der unterschiedlichen Darstellung des Begräbnisses Jesu bei den Synoptikern einerseits und Johannes anderseits. Was über den Bericht des vierten Evangelisten ausgeführt wird, kann man nahezu[2]) restlos unterschreiben. Doch

1) Solange die Naturwissenschaft überhaupt noch nicht darangegangen ist, das Objekt selbst mit den ihr zur Verfügung stehenden Methoden zu untersuchen, kann von einem naturwissenschaftlichen Beweis keine Rede sein, vgl. meine Schrift: Das Turiner Grablinnen und die Wissenschaft, Ettal 1952, 18 f. Zu den dort erwähnten Prüfungsmethoden kommt noch das neuestens entwickelte radiokarbonare Verfahren, das uns sichere Auskunft darüber geben würde, ob das Tuch aus der Antike oder aus dem Mittelalter stammt. Zu diesem Verfahren vgl. die Literaturangaben im Elenchus bibliogr. bibl. der *Biblica* 33 (1952) Nr. 142.

2) Nur was vom Sudarium gesagt wird, befriedigt nicht recht: Dieses sei über das Haupt Jesu gelegt worden, in welcher Weise, sei nicht sicher. Joh 11,44 zeigt, wie 20,7 zu verstehen ist: Das Schweißtuch ist nicht über das Haupt gelegt, sondern um das Haupt gebunden worden.

da, wo der johanneischen Darstellung die der Synoptiker entgegengestellt wird, melden sich die ersten Bedenken. Statt auf die doch auch vorhandenen Gemeinsamkeiten legt der Verfasser alles Gewicht auf die Verschiedenheiten. Die Synoptiker sprächen nicht wie Joh von Leinenstreifen in der Mehrzahl, sondern von einer Sindon in der Einzahl, also einem einzigen großen Stück Leinwand. Statt des „sehr eindeutigen" Zeitwortes *deô* gebrauchten Mt und Lk das „allgemeine" *entylissô*, Mk den Ausdruck *eneileô*, der „dasselbe besagen kann" wie *entylissô*. Lassen sich, so wird nun gefragt, diese so grundverschiedenen Darstellungen als Berichte über einen und denselben Vorgang verstehen? Der Verfasser antwortet mit Nein, da er die bisherigen Versuche, die Differenzen auszugleichen, für unannehmbar hält. Es sei erstens unmöglich, die Angaben über die Tücher einfach zu addieren, d. h. anzunehmen, daß außer den Binden und dem Sudarium auch ein großes Leintuch verwendet wurde [3]). Unbefriedigend sei zweitens die Auffassung, man habe das Leintuch vor der Grablegung in Streifen geschnitten. Und ganz unwahrscheinlich sei drittens die Annahme, die Synoptiker hätten mit *sindôn* nur eine Materialbezeichnung geben wollen. Es bleibe nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß Joh einen anderen Vorgang beschreibe als die Synoptiker.

Auf diesem Wege kommt der Verfasser zu folgender Lösung: Die Synoptiker erzählen, was noch am Karfreitag geschah. Joseph besorgte wegen der Kürze der Zeit nur das Allernotwendigste. Er nahm den Leichnam vom Kreuze herab, hüllte ihn in ein reines Linnentuch und legte ihn so ins Grab. Was dagegen Joh berichtet, hat nur zum einen Teil am Karfreitag, zum anderen Teil aber (Bindung in Tücher usw.) erst am Karsamstag nach Einbruch der Dunkelheit stattgefunden. Der vierte Evangelist hat die beiden Phasen des Begräbnisses in einen Bericht zusammengefaßt.

II. Ist diese Auffassung eine exegetisch vertretbare Lösung des vorliegenden Problems? Daß sie sich nicht auf die Autorität eines Schrifterklärers alter oder neuer Zeit berufen kann, dürfte keine entscheidende Schwierigkeit sein. Aber kann sie sich irgendwie auf die Autorität der Evangelien berufen? Enthält auch nur einer der vier Berichte eine noch so versteckte Andeutung dafür, daß Jesus zweimal, am Karfreitag und später noch einmal, eingehüllt worden ist? Die Synoptiker sowohl wie auch Joh wissen nur von einer einmal vorgenommenen Einwicklung des Leichnams und einer einzigen darauf folgenden Grablegung. Es sind näherhin zwei Textabschnitte, die gegen diese neue Auffassung offensichtlich protestieren:

1. Joh 19,38—42 stellt sich als ein chronologisch geordneter Bericht über die Ereignisse zwischen Jesu Tod (bzw. dem Lanzenstich) und der Grablegung dar. Eines fügt sich klar, logisch und ohne Bruch an das andere. Joseph von Arimathäa ging zu Pilatus, bat um den Leichnam, Pilatus entsprach der Bitte, der Ratsherr ging hin und nahm den Leichnam vom Kreuz; Nikodemus kam mit 100 Pfund Aromata, beide nahmen den Leichnam, banden ihn mit Binden (samt den Aromata), brachten ihn in das nahegelegene Gartengrab und legten ihn dort nieder. Die Bindung in Tücher erfolgte nach der klaren und bestimmten Aussage des Evangelisten

[3]) Diese zuletzt wieder von J. Ricciotti, Das Leben Jesu, Basel 1949, 658 vertretene Auffassung wird mit Recht und mit guter Begründung abgelehnt: Joh 20,5 ff stellt in der Tat „geradezu eine Bestandsaufnahme der Tücher" dar; von einem großen Tuch wird darin aber kein Wort gesagt. Weiteres in meiner Schrift S. 49, Anm. 63.

vor der Beisetzung im Grabe. Der Tag, an dem dies alles geschah, ergibt sich einmal aus der Verbindung des Berichts mit dem voranstehenden Kreuzigungsbericht, dann auch aus einer Bemerkung am Schluß des ganzen Abschnitts: Das Gartengrab wurde gewählt, weil es sich in der Nähe befand und der Tag der Rüsttag war[4]) (V. 42). Da diese Bemerkung den Schluß des Berichtes bildet, wird durch sie alles Vorhergehende als noch am Karfreitag geschehen bestimmt. Die Sukzession der Ereignisse wird weiterhin mehrmals durch eingefügtes *un* markiert. Laut V. 38c erfolgte die Kreuzabnahme nach Josephs Rückkehr von Pilatus[5]), laut V. 40 schloß sich daran die Einwicklung in die Tücher mit den beigegebenen Aromata[6]), worauf man laut V. 42 die Grablegung vornahm[7]). Dadurch, daß Joh die schon von den Synoptikern gebotene Ereignisfolge (Josephs Gang zu Pilatus — Kreuzabnahme — Einwicklung des Leichnams — Beisetzung im Grab) nicht nur übernimmt, sondern sogar noch dreimal durch die verbindende Konjunktion unterstreicht, bringt er mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck, daß er die Ereignisse tatsächlich in dieser Abfolge geschehen denkt[8]). Seinem Zeugnis muß aber, wenn je, dann hier Glauben geschenkt werden, da er unter allen Evangelisten der einzige ist, der als Augenzeuge der Vorgänge in Betracht kommt. Hätte er die synoptische Darstellung für ungenau oder unvollständig gehalten, dann hätte er sie nicht akzeptiert, schon gar nicht unterstrichen, sondern wohl eher richtiggestellt; er zögert ja auch sonst nicht, die Darstellung seiner Vorgänger, wo sie unvollständig oder mißverständlich ist, zu präzisieren (Joh 3,24 verglichen mit Mk 1,14 und Mt 4,12). Sein Zusammengehen mit den Synoptikern in der Anordnung der einzelnen Vorgänge beweist aber auch mit aller Evidenz, daß der in Mk 15,46a berichtete Vorgang identisch ist mit dem in Joh 19,40 erzählten, und das bedeutet, daß mit der Einwicklung in Sindon dasselbe gemeint ist wie mit der Tücherbindung.

2. Eine kaum weniger schwere Belastung erfährt die neue Auslegung durch den Abschnitt Mt 27,62—66. Die endgültige Bestattung soll Bulst zufolge erst nach dem Karfreitag vorgenommen worden sein. Aber der nächstfolgende Tag war ein Sabbat, an dem solche Verrichtungen unmöglich waren (vgl. gerade Joh 19,42; Lk 23,54). So wird Bulst gezwungen, die Bestattung in die Zeit nach Sabbatende zu verlegen, d. h. in den Anfang der Nacht zum Ostersonntag. Aber war denn zu dieser Zeit das Grab nicht schon versiegelt und durch eine Wache gesichert? Wie konnten sich da die

---

4) Die Ausfindigmachung, Erwerbung und Herrichtung eines anderen, entfernter liegenden Grabes sowie der Transport dorthin hätten so viel Zeit in Anspruch genommen, daß man bis zum Anbruch des Sabbats möglicherweise nicht mehr fertig geworden wäre.
5) *êlthen un* = nun, da er die Erlaubnis zur Abnahme des Gekreuzigten eingeholt hatte.
6) *elabon un ... kai edêsan* = nun, da der Leichnam vom Kreuze genommen war und Nikodemus die notwendigen Aromata herbeigeschafft hatte.
7) *ekei un ethêkan ton Iêsun* = nun, da der Leichnam der jüdischen Sitte gemäß eingebunden und ein geeignetes Grab vorhanden war.
8) Demgegenüber ist der Hinweis auf den Lk-Schluß, wo es sich gleichfalls um „Zusammenfassung mehrerer Vorgänge" handeln soll, ohne Gewicht. Denn: 1. Im Lk-Schluß steht kein Hysteron-Proteron, wie es nach der in Frage stehenden Auffassung bei Joh vorliegen würde. Was Lk dort nacheinander erzählt, ist auch tatsächlich nacheinander, wenn auch nicht unmittelbar nacheinander, geschehen. 2. Die Erzählung des Lk beruht im Gegensatz zu der des Joh nicht auf Augenzeugenschaft; das Fehlen einer ausdrücklichen und genauen Zeitangabe in 24,44 hat also von vornherein nichts Befremdendes. 3. Lk konnte sich im Schlußabschnitt seines Evangeliums mit einer summarischen Darstellung begnügen, da er ja doch wohl schon bei Niederschrift dieses Abschnittes sich mit dem Plane trug, in seinem zweiten Buch auf diese Dinge noch einmal einzugehen (vgl. Apg 1,3). Noch weniger beweisen die übrigen von Bulst (Anm. 20) gebrachten „Analogie"-Beispiele.

Anhänger Jesu noch einmal mit dem Leichnam ihres Herrn beschäftigen? Auch dieser Einwand vermag den Verfasser nicht zu entmutigen. Gewiß, so erklärt er, ist das Grab zu jener Nachtzeit schon von den Soldaten bewacht worden, aber diese haben dem Tun der Freunde Jesu kein Hindernis in den Weg gelegt; und was die Versiegelung des Grabes betrifft, so sei diese eben erst nach der Vollendung des Begräbnisses Jesu vorgenommen worden.

Wird diese Erklärung durch den Evangelientext nahegelegt, ist sie mit ihm überhaupt vereinbar?

Der Evangelist Mt erwähnt nicht ausdrücklich, zu welcher Tageszeit die Audienz der Hohenpriester und Pharisäer bei Pilatus stattgefunden hat, aber dem ganzen Tenor seines Berichtes nach kann es sich nur um den frühen Morgen oder Vormittag des Samstags handeln (womit ja auch Bulst zu rechnen scheint)[8a]). Die Juden bitten Pilatus: „Laß das Grab bis zum dritten Tage sichern!“[9]) (V. 64a). Die Worte „bis zum dritten Tag“ werden in dem Maße sinnvoller, je früher man die Unterredung ansetzt. Daß seit der Grablegung noch nicht viel Zeit verstrichen sein kann, ergibt sich auch aus der Begründung des Antrages V. 64b, insofern die Juden nicht damit rechnen, der Leichnam könnte schon in der Zwischenzeit gestohlen worden sein. Was geschah nach der Audienz? Der Prokurator entläßt die Bittsteller mit den Worten: „Da habt ihr eine Wache[10]), geht hin, sichert (das Grab), wie ihr es versteht!“ (V. 65). Den Hohenpriestern wird also ein aus römischen Soldaten (28,11—15) bestehendes Wachkommando übergeben. Damit sollen sie hingehen und Vorkehrungen zur bestmöglichen Sicherung des Grabes treffen. Niemand wird auch nur einen Augenblick daran zweifeln, daß die Juden nun unverweilt mit der bereitgestellten Wache zum Grabe gegangen sind, um von der ihnen auf ihre dringliche Vorstellung hin eingeräumten Erlaubnis Gebrauch zu machen. Und tatsächlich fährt der Evangelist unmittelbar nach dem Audienzbericht fort: „Sie aber gingen hin und sicherten das Grab“ (V. 66). Die jüdischen Führer — sie sind Subjekt des Satzes — haben sich also das „Geht hin!“ des Pilatus nicht zweimal sagen lassen. Der Bericht läßt aber auch darüber keinen Zweifel offen, was die Juden nach ihrem Eintreffen am Grabe getan haben: Sie gingen hin und sicherten das Grab. Sie handelten also genau nach der Weisung des Prokurators („geht hin und sichert es!“). Wie die Sicherung vor sich ging, wird in dem Partizipialsatz *(sphragisantes)* ausgeführt. Das Partizip Aorist gibt an, worin die im Verbum finitum bezeichnete Handlung bestand[11]). Dadurch daß die Juden den Verschlußstein, wahrscheinlich mittels

---

[8a]) Das Petrusevangelium verlegt die Audienz bei Pilatus offensichtlich auf den Abend des Karfreitags. Es fährt nämlich nach dem Bericht über die Audienz und die Versiegelung des Grabes (28—33) fort: „In der Frühe aber, da der Sabbat dämmerte, kamen Volksmassen aus Jerusalem und der Umgegend, um das Grab versiegelt zu sehen“ (34), s. E. Hennecke, Ntl. Apokryphen, [2]Tübingen 1924, 61 f. Man hat auch *tê epaurion* Mt 27,62 in diesem Sinn verstehen wollen (= am Abend des Karfreitags), aber wohl zu Unrecht, vgl. J. E. Belser, Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, [2]Freib. i. Br. 1913, 471.

[9]) Das Wort „sichern“ *(asphalizesthai)* ist allgemeiner als „bewachen“ *(phylassein)*; es liegt darin wohl angedeutet, daß die Juden an mehr denken als bloß an die Bereitstellung einer Wache, und der Fortgang des Berichtes bestätigt dies.

[10]) Oder: Nehmt eine Wache! Vgl. E. Klostermann, Das Mt-Ev., [3]Tüb. 1938, 227.

[11]) Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl. Griechisch, [8]Gött. 1949, § 339,1. Noch schärfer spräche der Text gegen einen späten Ansatz der Versiegelung, wenn man *sphragisantes* vorzeitig nehmen und *meta tês kustôdias* zum Verbum finitum ziehen dürfte: Nachdem sie den Stein versiegelt hatten, stellten sie das Grab mit Zuziehung der Wache sicher, d. h. postierten sie diese vor das Grab; so B. Weiß, Handbuch über das Ev. des Mt, [7]Gött. 1883, 561 und

eines über den Stein gezogenen Fadens (Dan 6,18) versiegelten, hatten sie ihrerseits alles in ihrer Macht Liegende (vgl. „wie ihr es versteht" V. 65) getan, das Grab sicherzustellen. Die römischen Wachsoldaten blieben darüber hinaus an Ort und Stelle, so daß der Wunsch der jüdischen Führer (V. 64a) in jeder Hinsicht verwirklicht war. Sind nun Audienz, Gang zum Grabe, Versiegelung des Grabes nach dem klaren Wortlaut des Mt-Ev. aufeinanderfolgende Vorgänge gewesen, dann ist es ganz unmöglich, die Versiegelung später anzusetzen als das Aufziehen der Wache, selbst wenn man gegen den nächstliegenden Sinn von V. 65 („Da habt ihr eine Wache, geht hin . . .") annehmen wollte, die Juden seien nicht in einem gemeinsamen Zug mit der Wache von Pilatus weg zum Grabe gegangen. Eine Hypothese, die sich gezwungen sieht, zwischen dem Eintreffen der Wache und dem Eintreffen der jüdischen Oberen einen Zeitraum von sechs und mehr Stunden anzunehmen, läßt sich mit dem Text keinesfalls mehr vereinbaren. Sie trägt auch in sich den Stempel der Unwahrscheinlichkeit; denn die Vorstellung, daß es den Synedristen erst in der Nacht zum Ostersonntag in den Sinn gekommen sei, von der am Samstagmorgen glücklich erreichten Erlaubnis Gebrauch zu machen, ist offenkundig absurd.

Von Mk 16,3 her läßt sich nichts für die abgewiesene Auffassung gewinnen. Wenn die Frauen, wie ihre Frage verrät, von der Wache und der Versiegelung nichts wußten, dann beweist das eben nur, daß sie und ihre nächsten Bekannten weder am Sabbat noch in der darauffolgenden Nacht das Grab besucht haben, was ja keineswegs unverständlich ist.

Auch auf Mt 28,13 (vgl. Bulst S. 255) kann sich die neue Auslegung nicht gut berufen. Wohl würde die Behauptung der Hohenpriester, Jesu Leichnam sei des Nachts von den Jüngern gestohlen worden, um einen Grad verständlicher, wenn man annehmen dürfte, daß die Jünger sich tatsächlich in der Nacht zum Ostersonntag im Grabe zu schaffen gemacht haben. Aber auch ohne diese Voraussetzung ist die Lüge der Hierarchen begreiflich. Auf die Idee vom Leichendiebstahl sind letztere dem Mt-Bericht zufolge nicht deswegen verfallen, weil sie von einer Anwesenheit der Jünger im Grabe während der Nacht zum Sonntag erfahren hätten; mit der Möglichkeit einer heimlichen Entwendung der Leiche durch die Jünger hatten sie vielmehr schon am Karsamstagmorgen gerechnet: Mt 27,64! Was lag für sie nach erfolgter Auferstehung näher, als sich an diese „natürliche Erklärung des leeren Grabes" zu klammern? Auf den bescheidenen Vorteil, den die neue Auslegung für das Verständnis von Mt 28,13 ergeben würde, hat man also zu verzichten, und man wird es um so leichter tun, als er um einen teuren Preis erkauft wäre. Wenn nämlich die Jünger wirklich in der Nacht zum Sonntag „im Einverständnis mit Pilatus" und „mit der ausgesprochenen Sympathie des diensttuenden Offiziers" (Bulst S. 249) sich mit Jesu Leichnam beschäftigt haben, wäre dann unter allen Umständen die Möglichkeit von der Hand zu weisen, daß die Wächter ihrer Aufgabe nur lässig nachgekommen sind? Auf welches durchschlagende Argument könnte sich dann

---

Belser a. a. O. 471. Aber die Schlußworte „mit der Wache" zum Hauptverbum zu ziehen, liegt nicht sehr nahe. Man kann übrigens wenigstens fragen, ob der Evangelist die Worte nicht deswegen an den Schluß des Satzes stellt, weil er alle im Satz genannten Handlungen der Juden als in Gemeinschaft mit der Wache vorgenommen denkt. Dann wäre nochmals und deutlicher als in V. 65 gesagt, daß die Juden gemeinsam mit der Wache zum Grabe gegangen sind.

aber die christliche Apologetik in der Widerlegung der Diebstahlshypothese überhaupt noch stützen? Man sieht, welche bedenklichen Konsequenzen eine unexakte Exegese haben kann.

Das Ergebnis ist eindeutig: Die Hypothese von einer zweiten und endgültigen Einhüllung des Leichnams Jesu in der Nacht zum Ostersonntag hat nicht nur in den ntl. Berichten keine Grundlagen, sondern setzt sich überdies mehrfach mit bestimmten Aussagen der Evangelisten, namentlich des Johannes und Matthäus, in Widerspruch; sie erweist sich damit als exegetisch unhaltbar.

III. Aber sind denn die Unterschiede zwischen synoptischem und johanneischem Bericht wirklich so bedeutsam, daß man an zwei verschiedene Vorgänge denken müßte oder auch nur denken dürfte?

1. Die Synoptiker sprechen von *sindôn*, in die der Leichnam eingewickelt wurde, Joh von *othonia*, mit denen man den Toten gebunden hat. Wir haben bereits festgestellt, daß Joh 19,40 fraglos Parallelbericht zu Mk 15,46a ist. Daraus ergibt sich für den Erklärer das Recht und die Pflicht, es zunächst mit der Gleichung *sindôn* = *othonia*[11a]) zu versuchen; von dieser Gleichung wäre erst dann abzusehen, wenn sie sich als absolut unmöglich erweisen würde.

Einen Weg, die Gleichung verständlich zu machen, hat zuletzt Kardinal Innitzer gewiesen. Danach[12]) ist die Sindon ein größeres Stück Leinwand, während die *othonia* die einzelnen Tuchstreifen sind, die durch das Zerschneiden jenes Tuches gewonnen wurden. Gegen diese Lösung wird von W. Bulst eingewendet, daß von einem Zerschneiden nichts im Text stehe. Richtig. Aber wie viel mehr muß er selbst bei seiner Auslegung annehmen oder voraussetzen, was nicht im Text steht! Er macht einmal die Bemerkung, daß die Evangelisten Dinge ungesagt lassen konnten, denen ein Heilswert nicht zukommt. Warum wird dieser Grundsatz nicht auch auf den vorliegenden Fall angewendet? Die genannte Auslegung ist nicht bloß nicht unmöglich, sondern gut vertretbar, jedenfalls ungleich einfacher und einleuchtender als der oben besprochene und abgelehnte Lösungsversuch.

In meiner Schrift über das Grablinnen habe ich mich für eine etwas andere Auffassung eingesetzt. Das Wort *sindôn* kommt in Mk 15,46a zweimal vor. Wenn man darunter ein Leinwand s t ü c k versteht, muß man dem Wort diese Bedeutung nicht bloß an der ersten Stelle, sondern doch wohl auch an der zweiten Stelle unterlegen. Dann aber ist die scheinbare Differenz mit Joh 19,40 nicht behoben, wonach Jesus eben nicht in ein Leinwandstück, sondern in eine Mehrzahl von Tüchern gebunden wurde. Ein Ausgleich ist jedoch sofort hergestellt, wenn man *sindôn* nicht als Bezeichnung eines einzelnen Tuches, sondern als eine Materialbezeichnung nimmt. Dann haben die Synoptiker lediglich erwähnt, daß das Material, das zur Einwicklung Jesu verwendet wurde, frischgekauftes Leinen war, während Joh die einzelnen Tücher nennt. Diese Auslegung lehnt W. Bulst als „ganz unwahrscheinlich" ab mit der Begründung: „Die Art des Gewebes wird die Synoptiker hier ebensowenig interessiert haben wie in Mk 14,51 f". Aber

---

11a) Auch der Vers Lk 24,12 würde, wenn er echt wäre, auf diese Gleichung hinweisen; denn die dort erwähnten *othonia* können nichts anderes sein, als was 23,53 mit *sindôn* bezeichnet ist.

12) Theodor Kardinal I n n i t z e r, Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi, 4Wien 1948, 320 f.

wenn für die Synoptiker die Art des Gewebes völlig uninteressant war, warum haben sie dann nicht allgemein von einem Tuch, sondern gerade von einem Leinenzeug gesprochen? Warum bedienen sie sich nicht eines neutralen Ausdrucks wie *hyphasma* o. ä.? Offenbar doch deswegen, weil ihnen im Zusammenhang ihres Berichts die Feststellung, daß Jesus gerade in *sindôn* gewickelt wurde, nicht ganz unwesentlich war. Sie verfolgen unverkennbar die Absicht, dem Leser zum Bewußtsein zu bringen, daß Jesu Beisetzung nicht, wie man nach seinem schmählichen Tod hätte erwarten können, aller Würde und Feierlichkeit entbehrte. So heben sie hervor, daß das Tuch soeben gekauft worden war — es hatte nicht schon zu allen möglichen Zwecken gedient —, daß das Grab neu war und noch niemand darin beigesetzt worden war, daß es einem vornehmen Mann gehörte, also nicht gerade als ein ganz gewöhnliches Grab zu denken sei. Von dieser Tendenz her wird auch die Bemerkung über die *sindôn* zu verstehen sein. Der lexikalische Befund spricht weit eher für als gegen diese Annahme. Wohl kann *sindôn* auch das für ein Segel verwendete Leinen, also anscheinend gewöhnliches Linnenzeug, bezeichnen, aber in den meisten Fällen bedeutet es zweifellos feine, speziell indische Leinwand[13]). Daß diese Bedeutung auch im ersten Jahrhundert nach Christus lebendig war, beweist der bald nach 70 nach Christus entstandene Periplus maris Erythraei, wo das Wort mit Vorliebe für die aus Indien eingeführten und daher besonders teueren und als kostbar geltenden Stoffe gebraucht wird[14]). So verstanden fügt sich die Notiz tadellos in den ganzen Bericht ein. Nicht irgendein *hyphasma* hat Joseph für die Grablegung des Herrn verwendet, sondern Leinwand, den kultisch reinen Stoff[14a]), aber auch nicht ein gewöhnliches *linon* oder *lention*, sondern neugekaufte[15]) feine *sindôn*. Eine ähnlich betonte Aussage begegnet in Lk 16,19: Der Prasser kleidete sich „in Purpur und Byssus". Diese Stelle zeigt auch, daß das NT Stoffnamen gelegentlich in ihrer eigentlichen, allgemeinen Bedeutung verwendet. Obwohl *porphyra* sonst ein einzelnes Pur-

---

13) Vgl. H. G. Liddel-R. Scott-H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, II ⁹Oxford 1951, 1600: „Fine cloth, usually linen". A. Vaccari, Archeologie e scienze affini di fronte al sacro testo dei Vangeli, in: La Santa Sindone nelle ricerche moderne, ²Torino 1950, 146: Sindon sei Leinwand „di fine tessuto, e pregio non volgare". M.-J. Lagrange, Evangile selon S. Marc, ⁹Paris 1947, 396: „Le mot *sindôn* indique d'ordinaire un tissu assez fin". — Mk 14,51 f spricht nicht dagegen. Natürlich soll dort nicht besonders betont sein, daß es eine wertvolle Leinwand war, die der junge Mann zurücklassen mußte. (Lagrange a. a. O. 396 f meint immerhin: „L'habit de nuit spécial, et le mot *sindôn* .. montrent que le jeune homme est de condition distinguée"). Entweder ist die Erwähnung der *sindôn* lediglich ein konkreter geschichtlicher Zug, der sich daraus erklärt, daß der fliehende Jüngling mit dem Evangelisten personengleich ist, oder das Wort ist im Sinne des semitischen *sadin* = Kleidungsstück (Untergewand, oder besser Obergewand) zu nehmen, was das Wahrscheinlichste ist, vgl. (H. L. Strack-) P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, II München 1924, 50 f. — Auf die umstrittene Etymologie von *sindôn* braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vaccari a. a. O. meint, *sindôn* hänge mit *sadin* zusammen; andere leiten es von *Sindos* = *Indos* ab.

14) S. meine Schrift S. 46 Anm. 59.

14a) Vgl. E. Stommel, Die bischöfliche Kathedra im christlichen Altertum, *MThZs* 3 (1952) 19: „Leinen ist für die Antike der kultische Stoff, schon wegen der weißen Farbe, die nach antiker Auffassung die Farbe der Gottheit ist. In erster Linie aber ist Leinwand der kultisch reine Stoff im Gegensatz zur Wolle, die vom Tiere stammt. Personen und Gegenstände, die im Kultus in eine unmittelbare Beziehung zur Gottheit treten, werden darum in Linnen gehüllt."

15) Daß Joseph das Gewebe gekauft hatte, sagt nur Mk 15,46; Mt spricht statt dessen (27,59), „die Würdigkeit des Begräbnisses steigernd" (E. Klostermann, Das Mt-Ev., ³Tübingen 1938, 226), von *sindôn kathara* = reiner Leinwand. Das Wort *katharos* bedeutet hier, weil Ersatz für *agorasas*, zunächst „rein" im physischen Sinn, „ungebraucht"; in dieser Bedeutung kommt *sindon kathara* viermal in Zauberpapyri vor, s. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT, ³Berlin 1937, 645 (⁴1952, 703). Vielleicht soll damit aber auch auf die weiße Farbe hingewiesen sein, so P. Joüon, Matthieu XXVII. 59, *Rech. de science rel.* 24 (1934) 93—95 und Vaccari a. a. O. 147 Anm. 21. Selbst die Bedeutung „kultisch rein" ist nicht ganz auszuschließen; vgl. die vorige Anm.

purgewand und *byssos* ein einzelnes Byssuskleid bezeichnet[16]), handelt es sich in Lk 16,19 um bloße Materialbezeichnungen[17]). Analoges gilt für das Wort *sindôn,* das an den wenigen Stellen, wo es in der griechischen Bibel noch vorkommt, die in Mk 15,46 m. Parr. nicht passende spezielle Bedeutung „Linnenkleid" hat[18]), in der allgemeinen Bedeutung „feines Linnenzeug" aber sonst mannigfach bezeugt ist[19]). Nichts hindert also, diese Bedeutung auch für Mk 15,46 anzunehmen. Die Stelle besagt dann: Joseph kaufte feines Linnenzeug und wickelte den Leichnam in das Linnenzeug. Wie das Material im einzelnen verwendet wurde, ob es in einem Stück oder in mehreren Tüchern bestand, lassen die Synoptiker ungesagt, da ihnen dieser Punkt belanglos erscheint gegenüber der Feststellung, daß die Bestattung Jesu hinsichtlich des verwendeten Materials durchaus nicht würdelos verlaufen ist. Eine andere Absicht verfolgt nun der vierte Evangelist. Bei ihm spielen die Leichentücher eine wichtige Rolle im Auferstehungsbeweis. Die im Grabe liegenden einzelnen Tücher wie auch die Art ihrer Anordnung geben den beiden Jüngern die Gewißheit von der Auferstehung ihres Herrn: 20,3—9. Hier war es unerläßlich zu erwähnen, daß es sich um mehrere Tücher handelte. Und eben da die *othonia* in Kap. 20 eine wichtige Rolle spielen sollten, hat sie der Evangelist schon in 19,40 genannt; es durfte ja auch bei den Lesern kein Zweifel darüber offen bleiben, daß die am Ostermorgen aufgefundenen Tücher identisch waren mit den am Karfreitag benutzten.

2. Die Gleichung *sindôn* = *othonia* geht also anstandslos auf. Dasselbe gilt für die Gleichung *eneileô (entylissô)* = *deô*. Wenn ein Körper mit Tüchern „gebunden" wird, dann wird er darin „eingewickelt". Daß *eneileô* irgendeine Art von Einwicklung meint, wird von niemand bestritten. Walter Bauer[20]) führt drei Bedeutungen auf: „einzwängen, einpressen, fest einpacken"; man muß beachten daß schon das Simplex *eileô (eilô)* die Bedeutung „zusammendrängen, einengen, einsperren, zusammenziehen usw." hat. In Mk 15,46 ist also nicht an eine leichte Bedeckung, sondern an eine feste Umwicklung zu denken. Merkwürdigerweise ist W. Bulst mit dieser Behauptung nicht einverstanden. In dem Verbum habe man „eher einen Hinweis auf die drängende Eile beim Begräbnis Jesu als auf die Festigkeit der Einwicklung" zu sehen. Soll das heißen, statt „fest umwickeln" müsse übersetzt werden „rasch, eilig, flüchtig umwickeln"? So schwer es fallen dürfte, diese letztere Bedeutung nachzuweisen, so leicht läßt sich die andere belegen. Eindeutig ist z. B. eine Stelle wie Clemens Alex. *Paedag.* II 81,1: *to rhenchein tois strômasin eneilêmenon* = das schwere Atmen, wenn man in Decken eingepfercht ist[21]). Daß der Ausdruck den „gewaltsamen Charakter" der Einwicklung andeute, soll gar nicht geleugnet werden, aber diese Feststellung spricht doch wohl eher für als gegen die Deutung „fest umwickeln". Zu der Annahme, Joh beschreibe mit dem Ausdruck *deô* einen

---

16) *porphyra:* Mk 15,17, Apk 18,12; 17,6 t. r.; *byssos:* Apk 18,12 t. r.
17) Wie z. B. auch in Prov 29,22 LXX: „Aus Byssus und Purpur fertigt sie sich Kleider" *(ek de byssu kai porphyras . . endymata).*
18) Vgl. Ri 14,12 *dôsô hymin triakonta sindonas.* In V. 13 steht dafür: *triakonta othonia.* Prov 29,24 LXX *sindonas epoiêsen.* Zu Mk 14,51 f vgl. Anm. 13.
19) Siehe Liddel-Scott-Jones a. a. O. 1600, wo zwei Bedeutungen unterschieden und belegt werden: 1. Feines Tuchzeug, gewöhnlich Linnen, 2. alles aus solchem Tuch Gefertigte (Leinenkleid, Serviette, Segel, Fahne, Bettuch usw.).
20) A. a. O. 438 (4. Aufl. 478).
21) Vgl. noch Pol 1,1: *eneilêmenous tois . . desmois* = eng umschlossen von den Fesseln.

anderen Vorgang als die Synoptiker mit den Ausdrücken *entylissô* und *eneileô*, besteht jedenfalls nicht der geringste Grund. Immer wird hervorgehoben, daß man den Leichnam nicht bloß zugedeckt oder eingehüllt hat — das müßte etwa *(epi-, peri-, kata-) kalyptô* heißen —, sondern mit dem Stoff „umbunden" und so buchstäblich „eingewickelt" hat.

Der Weg, den die Evangelien selbst weisen, indem sie die Einhüllung des Leichnams Jesu samt und sonders zwischen Kreuzabnahme und Grablegung einreihen, führt demnach zum Ziel: In Joh 19,40 wird wirklich derselbe Vorgang erzählt wie in Mk 15,46a; die Unterschiede in der Darstellung beweisen nichts dagegen, da sie sich zwanglos auf einen Nenner bringen lassen. Warum, so wird man fragen, geht nicht auch W. Bulst diesen geradlinigen und einfachen Weg? Man wird den Verdacht nicht los: Er scheut die Konsequenzen, die sich aus dieser Lösung für das Turiner Linnen ergeben. Die Theorie von den zwei Begräbnisphasen ist offenbar doch nicht ohne Rücksicht auf das Turiner Tuch gewonnen [22]).

B. Aloe medicinalis oder Aloeholz?

Nach der gründlichen Untersuchung von F.-M. Braun O. P. [23]) schien diese Frage ziemlich eindeutig zugunsten des Aloeholzes entschieden. W. Bulst ist anderer Meinung. Für ihn ist „kaum mehr ein Zweifel möglich, daß in Joh 19,39 die Aloe medicinalis gemeint ist". Es muß zugegeben werden, daß das zur Verfügung stehende Material eine restlos sichere Antwort nicht erlaubt. Die Frage kann nur sein, welche der beiden Ansichten die größere Wahrscheinlichkeit besitzt.

I. Aus der LXX ist nicht viel herauszuholen. Sieht man von den Stellen ab, wo die Übersetzung des hebräischen Wortes *'ahalim ('ahaloth)*, das zweifellos Aloeholz meint, auf einem verderbten bzw. verlesenen Text beruht oder lediglich eine Transkription aus dem Hebräischen darstellt, bleiben zwei Übersetzungsweisen: *staktê* und *aloê*. *Staktê* ist das aus Myrrhe und Zimt gepreßte und tropfenweise auslaufende balsamische Öl; diese

22) Es sei am Rande vermerkt, daß die neue Theorie, selbst wenn sie vertretbar wäre, die Echtheit des Turiner Tuches noch nicht sicherstellen würde. Namentlich blieben die Turiner Abdrücke schwer erklärbar. Wenn das Linnen um den ungewaschenen Leichnam gewickelt (Mt Lk), ja straff gewickelt (Mk) wurde, dann hätten sich nur unförmig verzerrte, keinesfalls richtig proportionierte Abdrücke ergeben. Übrigens erinnert die Theorie an eine Auffassung, die schon vor einigen Jahrhunderten vertreten wurde. Bei Jean Jacques Chifflet, De linteis sepulchralibus Christi servatoris crisis historica, Antverpiae 1624, 198 f findet sich die Ansicht, Jesus sei sofort nach der Kreuzabnahme, also noch mit Blut und Schweiß bedeckt, in ein Tuch gehüllt worden; kurz vor der Grablegung aber habe man ihn gewaschen, gesalbt und in ein anderes Tuch gelegt. Jenes Tuch sei das Linnen von Turin, dieses das von Besançon. Heute scheint diese Ansicht von den Anhängern des Turiner Linnens aufgegeben zu sein, vor allem wohl deswegen, weil die durch eine so kurzfristige Einhüllung (ohne chemischen Prozeß!) erzeugten Abdrücke schwerlich Jahrhunderte überdauert hätten. Vom exegetischen Standpunkt aus ist auch hier zu sagen, daß die Evangelien von einer zweimal vorgenommen Einhüllung nichts berichten oder auch nur andeuten. Hätten die Synoptiker gewußt, daß Joseph den Heiland noch durch Bereitstellung eines vorläufigen Tuches ausgezeichnet und geehrt hat, würden sie dies wohl nicht mit Stillschweigen übergangen haben. Zudem folgten nach den Evangelien die Vorgänge rasch aufeinander, da man nicht viel Zeit zu verlieren hatte; eine vorläufige „Aufbahrung" war also nicht gut möglich, wie sie auch nicht notwendig war. Im Turiner Tuch ein Linnen zu sehen, das bei der Kreuzabnahme (z. B. indem man den heruntergleitenden Leichnam damit auffing) oder auch beim Transport zum Grabe benützt wurde, verwehren wieder die unverzerrten Abdrücke. Immerhin hat Chifflets Ansicht den heutigen „Lösungen" einiges voraus. Wäre die Echtheit des Turiner Tuches anderweitig, etwa durch unzweideutige Dokumente aus altchristlicher Zeit, bewiesen, dann böte jene primitive Theorie noch am ehesten eine schwache Möglichkeit, das Tuch mit dem Bibeltext in Einklang zu bringen. Wohl sagt dieser kein Wort von dem (so verstandenen) Tuch, aber er widerspricht ihm auch nicht so deutlich und eindringlich, wie dies bei der heute üblichen Identifizierung des Turiner Linnens mit einem der Grabtücher des Evangeliums der Fall ist.

23) Le Linceul de Turin et l'Evangile de S. Jean, Tournai-Paris 1939, 46—55.

Übersetzung zeigt wenigstens, daß ihr Urheber *'ahalim* für eine aromatische Essenz gehalten hat. Das Wort *aloê* bietet nur der Sinaiticus (in Cant 4,14), während die übrigen Zeugen die Transkription *alôth* haben. Dieser Beleg allein berechtigt nicht, die Bedeutung *aloê* = Aloeholz auch schon für die Zeit vor dem 4. Jahrhundert nach Christus anzunehmen.

Was die Übersetzung des Aquila betrifft, so verdient das von ihm in Cant 4,14 gewählte Wort *aloê* doch etwas mehr Beachtung, als W. Bulst ihm schenken möchte. Die Lesarten *alôê* und *chloê* dürften als offenkundige Verschreibungen das Wort *aloê* bestätigen. Hat nun Aquila in *aloê* eine zutreffende Wiedergabe von *'ahaloth* gesehen, dann ist das von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Aquila schuf sein Werk um 130 n. Chr. und hat als hervorragender Zeuge für die Anschauungs- und Begriffswelt des palästinensischen Rabbinismus dieser Zeit zu gelten [24]).

F.-M. Braun hat zur Aufhellung der Bedeutungsgeschichte von *aloê* im jüdischen Bereich auch die Targumim herangezogen. Nach W. Bulst sind diese in unserer Frage wertlos, da sie nicht griechisch geschrieben sind. Aber ohne Ertrag sind sie nicht. Es ist doch immerhin recht bemerkenswert, daß in den Targumim das Duftholz von Ps 45,9 und Cant 4,14 durch semitische Wörter wiedergegeben wird, die unverkennbar von dem griechischen Wort *aloê* abgeleitet sind. Entsprechendes gilt für das syrische Wort, mit dem die Peschitta (2. Jahrh. n. Chr.) Cant 4,14 wiedergibt [25]).

Gewiß, das Material ist spärlich. Aber soviel beweist es: [26]) Um 130 n. Chr gab es palästinensische Juden, die das griechische Wort *aloê* im Sinne des hebräischen *'ahalim* = Duftholz verstanden. Da nun der aus Palästina stammende und sich auch sprachlich als Semit ausweisende Johannes nur wenige Jahrzehnte zuvor sein Evangelium verfaßt hat, ist es a priori wahrscheinlich, daß auch er diesen Sprachgebrauch gekannt, mit dem Wort *aloê* in 19,39 also das Aloeholz gemeint hat. Ferner ist zu beachten, daß das AT, mit dem der Evangelist bestens vertraut ist, dreimal (Ps 45,9, Prov 7,17, Cant 4,14) das Aloeholz neben der Myrrhe erwähnt [26a]). Wenn nun der Evangelist in 19,39 gleichfalls Myrrhe und „Aloe" nebeneinander nennt — noch dazu in genau derselben Reihenfolge wie jene atl. Stellen! —, spricht die Vermutung, obschon kein „Zitat" vorliegt, stark dafür, daß er genau wie das AT darunter zwei aromatische Substanzen und nicht neben der wohlriechenden Myrrhe die übelriechende Aloe medicinalis verstanden hat. Und schließlich — und das dürfte entscheidend sein — faßt er ja tatsächlich beide Stoffe in 19,40 mit dem gemeinsamen Namen *arômata* zusammen, womit nie etwas anderes als wohlriechende Substanzen bezeichnet werden. Mochte wirklich ein Leser zunächst im Zweifel sein, was er sich

---

24) Sollte Symmachus mit *thymiama* wirklich das hebr. *'ahaloth* von Cant 4,14 wiedergeben, so würde daraus hervorgehen, daß sich die Übersetzung *aloê* noch zu Anfang des 3. Jh. nicht allgemein durchgesetzt hatte. Selbstverständlich wäre damit aber nichts darüber entschieden, welche Bedeutung das griechische Wort für die Juden hatte, wenn sie es doch einmal gebrauchten.

25) Siehe F.-M. Braun a. a. O. 51.

26) Natürlich beweist es auch, wie W. Bulst richtig bemerkt, daß den alexandrinischen und palästinensischen Juden noch im 2. Jh. n. Chr. das Wort *agallochon*, das erstmals bei Dioskurides (1. Jh. n. Chr.) vorzukommen scheint, nicht bekannt war. (Eben deshalb lag es für die Juden nahe, *'ahaloth* bzw. die Transkription *alôth* mit dem klangverwandten *aloê* zu verbinden; hier dürfte Vigouroux das Richtige gesehen haben!) Um so weniger aber ist zu erwarten, daß der Apostel Johannes mit dem naturwissenschaftlichen Fachausdruck *agallochon* vertraut war.

26a) Daß der Evangelist Joh wenigstens das Prov-Buch sehr gut gekannt hat, läßt sich beweisen. Es wird im Joh-Ev 6mal, in den Joh-Briefen 3mal, in der Apk 5mal mehr oder weniger deutlich zitiert. Auf Ps 45,14—16 wird in Apk 19,8 angespielt.

unter der Aloe V. 39 vorstellen solle, so waren schon im nächsten Vers seine Zweifel behoben[27]). Vom Sprachlichen her gesehen ist die übliche Auffassung demnach gut begründet.

Die von W. Bulst urgierte Tatsache, daß bei den griechischen Medizinern und Naturwissenschaftlern *aloê* offenbar durchweg die medizinische Aloe bedeutet, soll nicht unterschätzt werden. Aber man muß doch auch bedenken, daß der Evangelist kein griechischer Mediziner war und auch nicht für solche schrieb.

II. Untersucht man die Frage nach ihrer sachlichen Seite, ergibt sich kein anderes Resultat. Daß die Aloe medicinalis im Zeitalter Jesu bei den Juden oder sonstwo als verwesungaufhaltendes Mittel betrachtet und bei der Totenbestattung verwendet wurde, ist nicht nachzuweisen. Dioskurides sagt kein Wort darüber, obwohl er eingehend davon handelt, wie und zu welchen Zwecken die medizinische Aloe gebraucht wurde[28]). Der einzige Beleg, den Paul Vignon[29]) beibringen konnte, stammt von einem Araber des 9. Jahrhunderts n. Chr., ist also viel zu spät und zu entlegen, als daß man den Brauch mit einiger Sicherheit für das Palästina der Zeit Jesu voraussetzen dürfte[30]). Anderseits gibt es sichere Belege dafür, daß die Juden ihren Toten wohlriechende Substanzen beizugeben pflegten (2 Chron 16,14; Josephus Ant. 17,8,3; Bell. 1,33,9; noch Maimonides weiß davon[31]). Der

---

27) In dem Ausdruck *meta tôn arômatôn* weist der Artikel auf die im Vers zuvor erwähnten zwei Substanzen zurück. Die Bezeichnung *arôma* gilt also für *aloê* nicht weniger als für *smyrna*. Selbst wenn noch andere Würzstoffe als die beiden genannten verwendet worden sein sollten, ginge es nicht an, die Aloe von der Bezeichnung *arômata* V. 40 auszunehmen. Aber der Evangelist spricht eben nicht von weiteren Stoffen, und die Exegese hat sich an das zu halten, was er sagt. Der Versuch, dem Wort *arôma* eine andere, allgemeinere Bedeutung als die lexikalisch belegbare aufzudrängen, ist ein Gewaltstreich, der auch dann nicht zu rechtfertigen wäre, wenn es im Griechischen wirklich keine gemeinsame Bezeichnung für pflanzliche Produkte aromatischer und nichtaromatischer Art gegeben hätte (vgl. dagegen etwa die Bezeichnungen *botanika* = aus Kräutern bereitet, *phytika* = von Pflanzen kommend, um von noch allgemeineren Ausdrücken nicht zu reden).

28) Nach Bulst S. 254 ist das Schweigen des Dioskurides wie überhaupt der griechischen Autoren „kein Beweis dagegen; denn die Griechen kannten eine Behandlung des Leichnams, wie sie bei den Juden üblich war, nicht". Damit ist jedoch das Silentium noch nicht erklärt, da die Aloe medicinalis, wenn sie wirklich als fäulnishemmendes Mittel gegolten hätte, keineswegs nur für die Leichenbehandlung in Frage gekommen wäre. Übrigens wird auch in den antiken Berichten über die ägyptische Einbalsamierung nirgends der Aloe Erwähnung getan; die Ägypter verwendeten dazu Natron und Asphalt, s. A. Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin-Leipzig 1934, 260.

29) Le Saint Suaire de Turin devant la Science, l'Archéologie, l'Histoire, l'Iconographie, la Logique, Paris 1938, 74. — Im Mischnatraktat Schabbat 23,5 ist gewiß von der „Aufhaltung der Verwesung" (Bulst Anm. 48) die Rede, aber nicht von irgendwelchen diesem Zweck dienenden Grabbeigaben. Der Text lautet: „Man darf (am Sabbat) die Decke von ihm (dem Toten) wegziehen und darf ihn auf den Sand gleiten lassen, damit er ausdauere (= nicht so schnell verwese)", s. W. Nowack, Schabbat, Gießen 1924, 135.

30) Es sei wenigstens erwähnt, daß sogar noch Zweifel möglich sind, ob in dem arabischen Text die medizinische und nicht die andere Aloe gemeint ist. Darauf einzugehen, würde hier zu weit führen.

31) In 2 Chron 16,14 wird vom Begräbnis Asas berichtet: „Man begrub ihn in seiner Grabstätte, die er sich in der Stadt Davids angelegt hatte. Und zwar legte man ihn auf ein Lager, das man mit Spezereien und kunstvoll gemischten Salben angefüllt hatte, und zündete ihm zu Ehren ein großartiges Feuer an". Aus diesem Text geht klar hervor, daß man Spezereien nicht nur verbrannt, sondern auch dem Toten beigegeben hat. Die Sitte, wohlriechende Kräuter und Harze beim Begräbnis zu verbrennen, ist auch Jer 34,5 und 2 Chron 21,19 erwähnt, vgl. dazu M. Löhr, Das Räucheropfer im AT, Halle a. S. 1927, 166 f; Billerbeck a. a. O. II 584 (beim Tode Gamaliels des Alten verbrannte man mehr als 80 Minen Spezereien); S. Klein, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten, Freib. i. Br. 1908, 31 Anm. 5; L. Koep, Art. Bestattung A I (orientalisch), *Reallexikon f. Antike u. Christentum* Lfg. 10 (1952) Sp. 198 f. Josephus (s. oben im Text) berichtet, daß beim Leichenbegängnis für Herodes den Großen fünfhundert Diener mitgingen, die Spezereien trugen (*arômatophoroi*); von einer Verbrennung dieser Spezereien sagt er nichts. Zu Maimonides s. Dictionnaire de la Bible II 1899, 1728. Das Fehlen rabbinischer Belege über die Verwendung von Spezereien beim Begräbnis, auf das Bulst Anm. 51 hinweist, ist bei dieser Sachlage nicht von Belang. Übrigens erwähnt die Mischna tatsächlich einmal „Gewürze von Toten": Berakot 8,6. Es ist nicht klar, worauf hier angespielt wird. O. Holtzmann, Berakot, Gießen 1912, 88 möchte die Stelle nicht mit Joh 19,40 in Zusammenhang bringen; anders aber offenbar H. Danby, The Mishnah, Oxford 1950, 9; er übersetzt „spices used for the dead".

praktische Zweck, der damit verfolgt wurde, kann nur der gewesen sein, den üblen Leichengeruch zu vertreiben oder zu mildern. War aber das der Dienst, den diese Stoffe zu leisten hatten, dann erscheint eine Beigabe der selber übelriechenden Aloe medicinalis nicht bloß zwecklos, sondern geradezu zweckwidrig.

Bei unvoreingenommener Würdigung aller Tatsachen wird man also nicht leugnen können, daß in Joh 19,39 eher an das Aloeholz als an die medizinische Aloe zu denken ist.

Aber hat die Frage überhaupt eine besondere Bedeutung? Die Diskussion um die Natur der biblischen Aloe wurde seinerzeit ausgelöst, als Vignon mit der Ammoniakhypothese hervortrat, in der die medizinische Aloe eine wichtige Rolle spielte. Diese Hypothese ist heute auch von den Anhängern des Turiner Tuches aufgegeben [32]). Eine aktuelle Bedeutung kommt dem Aloeproblem also kaum mehr zu [33]).

Gerade für W. Bulst besteht keine Notwendigkeit mehr, an der von Vignon postulierten Aloe medicinalis festzuhalten. Vignon hatte behauptet, Bilder wie die von Turin könnten sich nur ergeben, wenn ein Leichnam 35 bis 40 Stunden lang, nicht länger und nicht kürzer, in ein mit Aloe-Öl getränktes Linnen eingehüllt bleibe [34]). Auf dieser, wie er meinte, experimentell gesicherten Erkenntnis hat er eines seiner wichtigsten Argumente aufgebaut: Da Jesus genau diese Zeit im Grabe geruht habe, müsse das Turiner Tuch das Grabtuch des Herrn sein. Nach der von W. Bulst vertretenen Auffassung wäre Jesus jedoch nur etwa 25 Stunden in die Sindon eingehüllt gewesen. Damit ist Vignons Hypothese praktisch preisgegeben; denn ihr zufolge hätten sich die Abdrücke in dieser Zeit nicht bilden können [35]).

Zusammengefaßt: Die Hypothese von den zwei Begräbnisphasen ist unhaltbar, da sie sich nicht auf die ntl. Texte stützen kann, ihnen vielmehr Gewalt antut. In der Aloefrage hat die traditionelle Ansicht, daß Joh das aromatische Aloeholz und nicht die medizinische Aloe meint, die größere Wahrscheinlichkeit.

---

32) Vgl. meine Schrift S. 15 mit Anm. 35; außerdem Jean Volkringer, Contribution à l'étude des empreintes du Saint-Suaire de Turin, *Salesianum* (Torino) 14 (1952) 153—156, bes. 153: „Les nombreuses expériences que nous fîmes .. confirmèrent la fragilité de l'hypothèse aloéticoammoniacale et le danger de son exploitation à l'appui de la thèse d'authenticité du Saint-Linceul".

33) Wenn Bulst Anm. 31 das Experiment von Clément als Beweis dafür anführt, daß nur bei Verwendung der Aloe medicinalis die Entstehung von Abdrücken nach Art derer des Turiner Linnens möglich sei, so ist das unrichtig. Bei Cléments Versuch handelte es sich ja gar nicht um einen chemischen Prozeß, sondern bloß um einen einfachen „Abzug" mittels Kontakt. Statt einer aus Aloe und Wasser bestehenden Tinktur hätte er auch irgendeine andere färbende Flüssigkeit verwenden können. Welche Aloe Clément benützt hat, ist übrigens dem von P. F.-M. Braun veröffentlichten Bericht nicht zu entnehmen. — Auf dem Kongreß von 1950 haben mehrere Anhänger des Turiner Grabtuches (Prof. S. Dezani u. R. de Meslé) zugegeben, daß das Aloeholz als die von den Juden der Zeit Jesu verwendete Aloe anzusehen sei, s. La Santa Sindone nelle ricerche moderne (Primo Convegno etc.), Torino 1951, 56.

34) Vgl. R. W. Hynek, Golgotha, [1]Karlsr. 1936, 71; ähnlich noch J. Taepper, Das Bild Christi, Karlsr. 1939, 24 und, ihm folgend, G. Siegmund, Jesus Christus heute, [2]Fulda 1948, 194: Der Mann der Turiner Bilder sei ein Gegeißelter, Gekreuzigter usw., der nach dem Tod „nicht viel länger als 36 Stunden in dieser Leinwand geruht hat". Die Geschichte kenne nur „einen Namen, der alle diese Anzeichen wie ein Magnet auf sich zieht und in sich verwirklicht".

35) An einer anderen Stelle freilich scheint W. Bulst doch wieder Vignons Hypothese wichtig zu nehmen. Er betont nämlich Anm. 52, daß schon bei der vorläufigen Einhüllung des Leichnams dem Linnentuch Aloe beigegeben worden sein mag. Mit dieser Annahme erschwert er seine Position erheblich; denn erstens erwähnt der synoptische Bericht über die „vorläufige Beisetzung" überhaupt keine Aromata und zweitens soll doch diese erste Einhüllung in höchster Eile vor sich gegangen sein (ohne Waschung!), so daß man nicht recht einsieht, wie die Beschaffung der Aromata möglich war. Auch hier regt sich der Verdacht, die Exegese sei von außerbiblischen Überlegungen her bestimmt.

Der Lageort des irdischen Paradieses

Von A. M. Amman S. J., Rom

Der vorliegende Abschnitt ist einem hoffentlich in Bälde erscheinenden Buch entnommen, welches das: „Innere Leben der frührussischen Kirche bis zur Erklärung der Autokephalie (1448, bzw. 1459)" behandeln soll. Er ist so in sich abgeschlossen, daß er auch gesondert erscheinen kann. Er entstammt dem III. Kapitel des Buches: Die ostslawische Kirche löst sich von Rom und Byzanz. Der erste Abschnitt dieses Kapitels behandelt: I. Die kirchliche Kultur der Nowgoroder Lande im XIV. und in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts. An zweiter Stelle wird darin nach der kirchlichen Kultur der Laien gesprochen über: B. Die Kultur der geistlichen Kreise. Der dritte Unterteil dieses Punktes beschäftigt sich mit 3) dem höheren Klerus. Dabei werden auch kurz abgehandelt: b) Dogmatische Fragen, welche damals den höheren Klerus in Nowgorod beschäftigten. Diese dogmatischen Fragen sind die folgenden zwei: Ein Resterscheinung der Kreuzzugsmentalität und die Frage nach dem Lageort des irdischen Paradieses. Dieser zweite Abschnitt folgt hier:

Die zweite dogmatische Frage, wenn man sie so nennen will, war die Frage nach dem Lageort des irdischen Paradieses. Diese Frage bewegt damals die Geister sowohl in der abendländischen Kirche[1]) wie im Morgenland. Alle Christen lasen damals noch die Heilige Schrift mit kindlich gläubigen Augen. Auch der Gesandte des Papstes Benedikt XII. zu den Chinesen, G. de Marignolli, der in jenen Jahren durch ganz Innerasien nach Peking zog, suchte das Paradies „irgendwo im Osten". Da regte es sicher den religiösen Sinn des Erzbischofs von Nowgorod Basilius (1330—1351) sehr auf, als er erfuhr, daß der Bischof Theodor von Twer (1344—1360), behauptete, das Paradies sei nicht mehr auf Erden zu finden; es sei rein geistig zu verstehen[2]). Sedelnikow möchte in dieser Behauptung einen in die russischen Verhältnisse „übersetzten" Widerhall der palamitischen Lehre vom „geistigen Gebet" und von den paradiesischen Gefühlen eines solchermaßen Betenden finden. Andere wiederum möchten in den Anschauungen des Twerer Bischofs den Ausdruck von rationalistischen Stimmungen sehen, wie sie viel später zur Zeit der Häresie der Judaizanten auch in den Reihen des Nowgoroder Weltklerus umgingen. Es ist bei dem Mangel an Quellen sehr schwer, etwas darüber auszusagen. Man sieht, wieviel schlechter ein Historiker der ostslawischen Kirchengeschichte gestellt ist, als sein Kollege, der sich mit den Geschicken der abendländischen Kirche beschäftigt. Diesem stehen ja Quellen in reichem, fast sogar in allzu reichem Ausmaß zur Verfügung.

---

1) Siehe hierzu: A. Graf, Opere critiche (Torino 1925) S. 1—174: Il mito del paradiso terrestre.
2) Siehe hierzu: A. D. Sedelnikow, Vasilij Kalika. L'histoire et la légende, in: Revue des Etudes Slaveš, Bd. VII (Paris 1927) S. 230—232; ders., Motiv o rae v russkom srednevekovom prenii, in: Byzantinoslavica, Bd. VII (Prag 1937/38) S. 164—173.

Jedenfalls schrieb Erzbischof Basilius einen Brief an den Bischof von Twer, in dem er dessen Anschauungen als falsch zurückweist[3]). Daß der Bischof mit dieser seiner Anschauung nicht alleinstand, beweist ein Abschnitt aus dem für den Klerus bestimmten, demselben XIV. Jahrhundert angehörigen zweiten Teil des Izmaragd, der in den „Antworten des Patriarchen Athanasius von Alexandrien an den Fürsten Antiochus" enthalten ist[4]). Auch dort wird ausgesagt, daß sowohl das Paradies wie die Hölle sichtbar und greifbar hier auf Erden bestehen. Aber nicht diese Tatsache ist das Bedeutsame an dem uns hier beschäftigenden Brief; bezeichnend ist vielmehr die Beweisführung, womit Basilius seine Behauptung stützt.

Seine Beweise sind handgreiflich. Er schreibt etwa wie folgt: Gott hat das Paradies im Osten bereitet und im Westen ewige Pein. Nowgoroder Bürger haben im Westen die Hölle gesehen und andere, mit Namen genannte, im Osten irgendwo auf einem Berg am Kaspischen Meer das Paradies. Dort war eine „Deesis" zu sehen, so schön gemalt, wie kein Mönch sie malen kann, und ein Licht, „das aus sich selbst leuchtete", und es war ein Jubel von vielen Stimmen zu hören; die drei Leute, die bis zu diesem Ort vordrangen, sind entweder gestorben oder im Freudentaumel fortgelaufen. Die Nachrichten über die Hölle im Westmeer, deren malstromartigen Schlund Basilius beschreibt, stammen aus dem legendenhaften Seereisebericht des irischen Heiligen Brandan. Man sieht daraus, daß in Nowgorod auch Erzählungen aus dem Westen bekannt waren. Überhaupt gab es damals noch ein gemeinsames Erbe an Erzählungen, die im Osten und Westen gleichermaßen umliefen. Dies beweist auch eine Darstellung auf den Erztüren, die Basilius hatte für die Sophienkirche machen lassen. Dort war der im Osten wie im Westen gleichermaßen bekannte Riese Chitovras abgebildet mit dem König Salomon in seinen Händen[5]).

Andere Beweise für die wirkliche Existenz des Paradieses hier auf Erden holt Basilius ganz aus rein östlichen Quellen, so z. B. aus der Legende des „hl. Makarius von Rom", der 20 Meilen vom Paradies seine Mönchszelle gehabt haben soll[6]). Diese Legende kam etwa zu Anfang des XIV. Jahrhunderts aus Bulgarien nach Rußland. Auch die Erzählung über die Wunder des Erzengels Michael aus dem Prolog muß als Beweis herhalten. Im Paradies hatte auch der hl. Agapius den Propheten Elias gesehen und von ihm ein Stück Brot mitgebracht, und der hl. Euphrosyn hatte gar seinem Igumen Basilius drei Äpfel aus dem Paradies geholt, die dann viele Wunder gewirkt haben sollen[7]). Und als sich für die Gottesmutter die Zeit ihres Heimganges näherte, brachte ihr — als Ankündigung dafür — ein Engel aus dem Paradies einen Zweig — dies berichten alle apokryphen Marien-

---

[3]) Voskresenskaja, ad 6855 S. 212—214.
[4]) A. A. Jakovlev, K literaturnoj istorii drevne-russkich „Sbornikov". Opyt izsledovanija „Izmaragda", in: Zapiski I. novorossijskago universiteta Bd. 60 (Odessa 1893) S. 109, 113.
[5]) Vgl. A. Mazon, Le Centaure de la légende vieux-russe de Salomon et Kitovras, in: Revue des Etudes slaves, Bd. VII (Paris 1927), S. 42—62.
[6]) Vgl. hierzu: V. Rziga, Novaja versja legendy o zemnom rae, in: Byzantinoslavica, Bd. II (Prag 1930) S. 374—385, vor allem Anm. 10. A. Vasiliev, Anecdota Graeco-byzantina (Moskau 1893), Vita sancti Macarii Romani S. 135—165. — V. Tichonravov, Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury, Bd. II (Moskau 1863) S. 59—77.
[7]) Siehe L. Clughet, Vie et récits d'anachorètes, in: Revue d'Orient chrétien, Bd. X (Paris 1905), 3; vie abrégée d'Euphrosine le cuisinier, S. 42—45.
[8]) Man findet ja auch auf den altrussischen Fresken, die das Paradies darstellen, neben der Darstellung der Gerechten in Abrahams Schoß immer eine Darstellung der Jungfrau Maria, wie sie zwischen zwei Bäumen sitzt, neben denen zwei Engel stehen.

leben. Wie konnte aber, so fragt Basilius, der Engel solch einen Zweig bringen, wenn es gar kein irdisches Paradies gab [8])?

Nein, bis zum Weltgericht ist das Paradies greifbar und sichtbar; erst nach dem Ende der Welt, dann wird es vergeistigt sein und geistig.

Man sieht, Basilius denkt nicht mit kalten Schlußfolgerungen; als frommer Mann denkt er mit dem Herzen, und zwar mit einem einfältigen Kinderherzen. Dabei war er Weltpriester gewesen bis zu seiner Bischofsweihe. Wir haben keinen Anlaß, zu glauben, daß er sich wesentlich von seinen priesterlichen Amtsbrüdern in Nowgorod unterschieden habe. Wie ganz anders gedankenscharf und wissenschaftlich hatte man nur kurz vorher in Frankreich dieselbe Frage nach der Natur der beseligenden Gottesschau der verstorbenen Gerechten vor dem Weltende behandelt [9]). Auch in Griechenland stritt man sich zur selben Zeit mit wesentlich anderen theologischen Gründen über das Wesen der Gottesschau, welche den Gerechten schon hier auf Erden zugänglich sei [10]). Davon, daß dieses ganze Fragenbündel doch irgendwie mit der Frage nach der Natur des sog. „Taborlichtes" verbunden war, scheint Basilius, nach der Art, wie er am Ende seines Briefes von eben diesem Licht spricht, gar keine Ahnung gehabt zu haben. Es gab eben im damaligen Rußland keine theologische Wissenschaft im strengen Sinne; es hatte sich diese Wissenschaft aufgelöst in ein Wissen um theologische Dinge.

Der dogmatische Gehalt seines Briefes ist mit kurzen Worten etwa folgender: Nach ihrem Tode kommen die Gerechten, voran die Gottesmutter und die von Christus aus der Vorhölle erlösten Stammeltern mit den Heiligen des Alten Bundes in das irdische Paradies. Dort sehen sie die Gottheit im Bild und genießen eine Erleuchtung oder ein Licht, „das von innen leuchtet" [11]), heller als die Sonne. Dort sind sie über alle Maßen glücklich. Beim Weltende wird dies irdische Paradies vergehen und statt dessen ein neues, geistiges erstehen. Dort erst werden die Gerechten sehen, was die drei Apostel auf dem Berge Tabor sahen — aber ohne die Furcht und das Zittern, welches damals die Apostel überkam. Basilius gibt damit — wohl ohne sich dessen bewußt zu werden — eine Tradition wieder, die man bei vielen alten Schriftstellern findet. Papst Johann XXII. hatte eine Reihe davon in seinen Predigten angeführt.

---

9) Vgl. Dict. de théol. Bd. II, Bénoit XII, Sp; 657—669.
10) Vgl. M. Candal, Fuentes Palamiticas: Diálogo de Jorge Fakrasi sobre el contradictorio de Palamas con Nicéforo Grégoras, in: Orientalia Christiana Periodica, Bd. XVI (Rom 1950) S. 303—357 (latein. Übersetzung).
11) Diesen Ausdruck, als ein Bild des innergöttlichen Lichtes, hat Basilius fast sicher aus einem Pfingstkanon des hl. Johannes Damascenus geschöpft. Vgl. Migne Patres Graeci 96, Sp. 837 c L; siehe Apoc XXII, 5.

Buchbesprechungen

Noth, Martin, Geschichte Israels, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1950, VIII und 395 S., DM 16,50, Hlw. DM 19,80.

Das Buch behandelt die Geschichte Israels von ihren Anfängen bis zum Aufstand des Bar-Kochba unter Kaiser Hadrian. Mit großer Sachkenntnis, die in vielen Vorarbeiten erworben wurde, ist hier ein Werk geschaffen, das in der Zukunft unter den Darstellungen der Geschichte Israels einen wichtigen Platz einnehmen wird.

Es beschreibt zunächst die Verhältnisse, die um 1200 in Palästina bestanden, als der israelitische Zwölfstämmeverband sich bildete. Dieser beruht nicht, wie im ersten Hauptteil dargelegt wird, auf der Abstammung seiner Mitglieder von einem Ahnherrn, sondern gründet auf dem Zusammentreffen von Familien und Sippen verschiedener Herkunft auf gemeinsamem Lebensraum. Am Rand der Steppe hausende Nomaden mögen auf der Suche nach Weideplätzen mit ihren Herden regelmäßig in das Kulturland gekommen sein. Sie blieben dann in zunehmender Zahl in dem nur dünn oder gar nicht besiedelten Gebirge sitzen und schoben sich zwischen der kanaanitischen Bevölkerung, die in den fruchtbaren Ebenen in geschlossenen Städten wohnte, ein. Die Landnahme erfolgte demnach nicht in einer einmaligen kriegerischen Auseinandersetzung mit den früheren Bewohnern, sondern war ein Vorgang von langer Dauer, der im großen ganzen zunächst friedlich verlief. Jeder der Stämme hatte seine eigene Geschichte. Ihr Zusammenschluß ergab erst einen Sechsstämmeverband, der später, als weitere Sippen in das Land einrückten und ebenfalls Stämme bildeten, zum Zwölfstämmeverband erweitert wurde. Sein Mittelpunkt war, wie ähnliche Einrichtungen außerhalb Israels zeigen, ein gemeinsames Heiligtum, das ist für Israel die heilige Lade, deren Herkunft freilich dunkel bleibt. Das Besondere der regelmäßigen Versammlungen an diesem Ort sieht Noth nicht so sehr in einer kultischen Feier, als vielmehr in der Verkündigung des Gesetzes und der Verpflichtung des Volkes. Dem entspricht es, daß das einzige gesamtisraelitische Amt der alten Zeit nicht ein priesterliches, sondern das Amt des Richters war. — Da sich nach Noth die israelitischen Stämme erst in Palästina bildeten, kommt der Erzählung von der Befreiung des Volkes aus Ägypten und der Sinai-Überlieferung nur beschränkte Geltung zu. Lediglich einzelne Angehörige der an der Grenze des Kulturlandes wohnenden Hirten mögen vorübergehend in Ägypten gewesen sein. Die Vernichtung einer ägyptischen Streitmacht, die ihren Durchzug verhindern sollte, durch eine Katastrophe am Meer gab ihnen die Überzeugung, unter dem starken Schutz ihres Gottes zu stehen. Früher schon waren andere Sippen am Sinai Zeugen geheimnisvoller Vorgänge geworden. Was zunächst nur einige Familien erlebten, wurde nun so weitererzählt, als wäre es allen begegnet, und wurde auf diese Weise „zu einem gemeinsamen Besitz ganz Israels und zu einer Grundlage seines Glaubens“ (104). Die Beteiligung des Moses an den Sinai-Ereignissen wird in Abrede gestellt. „Ihn als den Organisator und Gesetzgeber Israels zu bezeichnen, ist . . . geschichtlich nicht haltbar“ (118). — Die Darstellung, die hier von der Frühgeschichte Israels gegeben wird, unterscheidet sich wesentlich von den Aussagen, die im Pentateuch selbst, der Hauptquelle unseres Wissens über diese Zeit, vorliegen. Sie beruht auf einer Auswertung der Quellen, die nur einem Teil der Nachrichten geschichtliche Zuverlässigkeit zuerkennt, und steht letztlich im engsten Zusammenhang mit der Beantwortung der ganzen Pentateuchfrage. Die Kritik zu Noths Ausführungen müßte daher an diesem Punkt einsetzen. Hier seien einige andere Bedenken genannt. Die Gründe, mit denen S. 118 die Beteiligung des Moses an den Sinai-Vorgängen abgelehnt wird, können angesichts der vielseitigen Erwähnung in den verschiedensten Teilen des AT nicht überzeugen. Zum Versuch, die biblischen Aussagen über den Aufenthalt in Ägypten und die Sinai-Offenbarung aus Sippentraditionen, die später vom ganzen Volk übernommen wurden, zu erklären, wäre zu bedenken, daß die Sinai-Offenbarung eine strenge Bindung an Jahwe unter Ablehnung eines jeden anderen Kultus bedeutete. Durch sie war dem ganzen Volk eine Verpflichtung auferlegt, die seiner ständigen

Hinneigung zu den Kulten der heidnischen kanaanitischen Bevölkerung entgegenlief. Ihre Annahme war mehr als die Annahme eines Berichtes und ist nur verständlich, wenn sehr bestimmende, das ganze Volk wirklich zwingende Gründe vorhanden waren, wenn also das Volk in seiner Gesamtheit Zeuge des verpflichtenden Vorganges war. Ebenso unwahrscheinlich hätte ein nur vorübergehender Aufenthalt einzelner Sippen in Ägypten zum atl. Glauben geführt, der vom Aufenthalt des ganzen Volkes während einer langen Zeit spricht, da durch ihn das Volk seine Berechtigung auf den Besitz Kanaans gefährden und sich als Eroberer und Eindringling bezeichnen mußte. Wir finden umgekehrt bei anderen Völkern das Bestreben, sich als autochthon zu erklären.

Im zweiten Hauptteil (121—217), der das Leben des alten Israel in der palästinisch-syrischen Welt behandelt, verdienen die Abschnitte über David und Salomo besondere Hervorhebung. Wie unter der klugen und tatkräftigen Führung Davids aus kleinsten Anfängen ein mächtiger, im Innern geordneter, in seinem Bestand gesicherter, im weiten Umkreis geachteter und wohl auch gefürchteter Staat geschaffen wurde, wird hier meisterhaft dargestellt.

In der folgenden Zeit war Palästina einbezogen in die wechselhaften Schicksale der Großreiche, die im Osten entstanden und erloschen. Noth behandelt daher vom dritten Hauptteil an die Geschichte Israels ganz im Rahmen der weiteren Weltgeschichte. Bei der Neugestaltung der Verhältnisse nach dem Fall Jerusalems wird dem im Land zurückgebliebenen Rest der Bevölkerung eine größere Bedeutung zugesprochen, als man bisher anzunehmen gewohnt war. Die zuerst durch van Hoonacker ausgesprochene und in jüngster Zeit mehrfach vertretene Ansicht, daß Esra erst nach Nehemias in Jerusalem tätig war, wird mit großer Zurückhaltung übernommen. Eine sichere Entscheidung sei nicht mehr zu fällen, „weil es an verläßlichen und eindeutigen Argumenten fehlt“ (277). Die Beschreibung der Wirksamkeit des Nehemias dürfte wohl allgemeine Zustimmung finden. Dagegen wird den Nachrichten über Esra infolge der Minderbewertung des chronistischen Werkes nicht die gleiche geschichtliche Zuverlässigkeit zuerkannt. Das Gesetzbuch, das Esra nach Jerusalem brachte, sei nicht der ganze Pentateuch gewesen, auch nicht die von der Kritik angenommene Priesterschrift, sondern ein Gesetz, das in Babylon zusammengestellt und ausgearbeitet worden war, aber schon bald in den überlieferten Pentateuch eingefügt wurde.

Der vierte Teil des Buches (310—384) spricht von der makkabäischen Erhebung und der Erneuerung des Königtums, vom Eingreifen der Römer und der Regierung des Herodes. Zum Schluß wird gezeigt, wie die Ereignisse zuletzt zur Zerstörung Jerusalems und zum Ende der israelitischen Kultgemeinde führten.

Eichstätt Martin Rehm

Oskar Grether †, Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht. München, Evangelischer Presseverband für Bayern 1951. 8°, 477 SS., DM 12,50.

Der Anblick des stattlichen Bandes könnte den Verdacht erwecken, der Benutzer werde mit einer Fülle grammatischer Subtilitäten überschüttet werden. Diese Befürchtung ist überflüssig. Der Umfang des Buches ist vielmehr bedingt einmal durch den übersichtlichen, auch für weniger gute Augen bequem lesbaren Satzspiegel, sodann durch die einläßliche, gerade auf die Bedürfnisse des Anfängers ausgerichtete Darlegung des sprachlichen Sachverhaltes, die das Buch auch für den Autodidakten brauchbar macht, sei es, daß dieser ganz von vorne anfängt, sei es, daß er längst verblaßte Kenntnisse der Studentenzeit in stillen Stunden wieder auffrischen will.

Aus jeder Seite des Buches spricht der erfahrene und darum auch geduldige Didaktiker, der es nicht unter seiner Würde findet, dem Anfänger selbst beim Erlernen der Schrift durch allerhand Ratschläge die Feder zu führen (S. 23—25). Der Verfasser hat seine methodischen Grundsätze schon vor dem Erscheinen dieser Grammatik in der Abhandlung „Erwägungen zum hebräischen Sprachunterricht“ (Festschrift für Alfred Bertholet [Tübingen 1950] 192—207) dargelegt, aber leider weder das Erscheinen dieses Aufsatzes noch das seines Buches erlebt, da er am 3. August 1949 durch einen allzu frühen Tod der Wissenschaft entrissen wurde. Er bemüht sich mit Erfolg, die innere Logik der hebräischen Sprache deutlich zu machen und nicht zuletzt aufzuzeigen, daß unter der Hülle einer historisch gewordenen, schwer wieder abzuschaffenden, uns aber zunächst fremdartig anmutenden Terminologie sprachliche Erscheinungen verborgen sind, die keineswegs spezifisch hebräisch oder auch semitisch

sind, vielmehr nicht nur in den indogermanischen Idiomen überhaupt, sondern sogar in unserer eigenen Muttersprache gang und gäbe sind, freilich von uns nicht beachtet werden, weil unser sprachlicher Unterricht immer noch viel zu sehr an dem geschriebenen Wort hängt, statt das gesprochene zu berücksichtigen. Wer in langjähriger Unterrichtspraxis immer wieder die oft ergötzliche Verblüffung seiner Schüler zu beobachten Gelegenheit hatte, wenn ihnen klar wurde, daß sie von Kindheit an in ihrer eigenen Muttersprache ungezählte Male ein „Aleph", ein „Schwa mobile", ein „Chatef-Pathach" gesprochen haben, wird das Vorgehen des Verfassers billigen. Selbstverständlich ist, daß auch er — wie schon viele vor ihm — in diskreter, den Anfänger nicht belastender Weise die Sprachgeschichte zur Erklärung der Formen heranzieht. Dabei ist die Haltung gegenüber der jetzt vielfach angefeindeten, ja geradezu verlästerten tiberiensischen Punktation sehr besonnen und, ohne in kritiklose Glorifizierung zu verfallen, positiv, und zwar nicht nur aus praktischen Rücksichten, sondern auch aus sachlichen Gründen (S. 15). Dankenswert ist, daß bei den einzelnen Gruppen der Verba immer wieder die „Formübereinstimmungen" (d. h. Erscheinungen wie das Zusammenfallen der Formen für die 3. und die 2. pers. plur. fem. beim Imperfekt) und die „Schwierigkeiten beim Erkennen von Formen" besprochen werden. Selbstverständlich soll damit nicht der Lern- und Examensstoff vermehrt werden, sondern der Anfänger soll eine Hilfe finden, aber ebenso auch eine Anleitung zu einer exakten und gründlichen Durcharbeitung des Gelernten erhalten. Immer wieder läßt ja der Verfasser keinen Zweifel, daß er bei aller Würdigung der Schwierigkeiten, die der Anfänger empfindet, und bei allem Willen, ihm hinüberzuhelfen, doch nicht gesonnen ist, mit ihm einen sogenannten „leichten" Weg zu gehen, der notwendig in Oberflächlichkeit und Scheinwissen enden müßte.

Der zuverlässigen Aneignung des Lernstoffes dienen die umfänglichen Übungsstücke (S. 293—338). Es ist zu billigen, daß auch das Übersetzen aus dem Deutschen in das Hebräische gepflegt wird, wenn auch naturgemäß der Schwerpunkt auf dem Übersetzen aus dem Hebräischen ins Deutsche liegt. Sehr zu begrüßen ist, daß auch Texte in reiner Konsonantenschrift geboten werden. Der Student muß frühzeitig merken, daß die Angst vor unvokalisierten Texten töricht, weil gegenstandslos ist. In welchem Umfang dieser Übungsstoff im Unterricht selber bewältigt werden kann, hängt natürlich davon ab, wieviel Zeit die Studienordnung für das Hebräische zur Verfügung stellt. Aber es ist gut, daß der Lehrer eine Auswahl treffen kann, weil reicher Stoff geboten wird. Es wäre zu raten, im Falle nicht alle Übungsstücke durchgenommen werden können, gerade die unvokalisierten Texte nicht auszulassen.

Ein umfängliches Vokabular (S. 341—475) gibt dem Lernenden die Möglichkeit, sich zeitig einen genügend großen Wortschatz anzueignen, der dann durch die Lektüre alttestamentlicher Texte leicht ergänzt werden kann. Auch hier bewährt der Verfasser seine didaktische Meisterschaft, indem er mit Gedächtnisstützen nicht spart. Diese sind übrigens nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgewählt; auf diese Weise wird auch klar, wie mancher populäre Ausdruck über den jiddischen Jargon auf das Hebräische zurückgeht.

An einigen Stellen merkt man doch, daß es dem Verfasser nicht mehr vergönnt war, selbst die letzte Hand an sein Werk zu legen. Ich vermisse die Behandlung der Suffixform auf „-mô", die doch nicht fehlen sollte, da sie gerade in solchen Texten (Psalmen!) auftritt, die für den akademischen Unterricht wichtig sind. S. 285 finden sich im Paradigma zwei ärgerliche Druckfehler.

Aber solche Fälle sind doch seltene Ausnahmen. Das Buch hat bereits Verwendung im akademischen Unterricht gefunden und sich, wie man hört, bewährt. Mögen die folgenden Auflagen, die hoffentlich bald nötig sein werden, einen Bearbeiter finden, der das Werk im Geiste seines Verfassers betreut und unter Benützung der beim Unterricht gesammelten Erfahrungen weiterentwickelt. Es kann und soll jetzt und in der Zukunft sein, was es zu sein bestimmt ist: eine Hilfe für unsere Studenten. Aber es ist, wie schon angedeutet, auch jenen von Nutzen, die, schon länger im Amt stehend, das Bedürfnis fühlen, einen Zugang zu den Heiligen Schriften des Alten Testamentes zu haben, den ihnen ohne ihre Schuld eine allzu vielseitige Belastung verschüttet hat, oder den sie seinerzeit in jugendlichem Unverstand sich zu eröffnen versäumt haben, oder — auch das muß gesagt werden — den ihnen eine allzu sehr auf das „Praktische" ausgerichtete Studienordnung verschlossen hielt.

München **Friedrich Stummer**

A. Dold, Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908 (die sogenannten ‚Sortes Sangallenses') auf Grund neuer Lesung und mit erweitertem Text nach Materien geordnet herausgegeben (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 225,4), Wien 1948. 115 S.

R. Meister, Die Orakelsprüche im St. Galler Palimpsestcodex 908 (die sogenannten ‚Sortes Sangallenses'). Erläuterungen (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 225,5), Wien 1951. 169 S.

Der unermüdliche Meister der Palimpsestforschung, P. Alban Dold, legte im Jahre 1948 eine vollständige Wiedergabe des Textes der sogenannten Sortes Sangallenses vor, über die nunmehr nach dem Erscheinen der „Erläuterungen" des Wiener Latinisten R. Meister ein endgültiges Urteil möglich ist.

Die Sortes Sangallenses sind eines jener Orakelbücher, mit deren Hilfe das Spruchorakel privat gehandhabt wurde. Der Zweck solcher Bücher war die Befriedigung des bei allen Völkern und zu allen Zeiten wachen Verlangens, sich in den Sorgen und Nöten des Lebens Auskunft über Verborgenes zu verschaffen und sich Rat zu holen. In älterer Zeit fanden die Spruchorakel in kleineren Heiligtümern statt, in denen auf Steintafeln eine fertige Liste von Antworten verzeichnet war, aus der die Befrager auf Grund eines Würfelwurfes sich selbst oder durch einen Tempelbeamten den Bescheid heraussuchen konnten. Später geschah dies auch privat unter Zuhilfenahme von Orakelbüchern, deren Sprüche in allen Alltagssorgen Auskunft gaben. Die Anliegen des in den Sortes Sangallenses vorliegenden Orakelbuches betreffen Leben und Gesundheit (Krankheit und Heilung 88.89.90.115., Operation 116.117., Lebensdauer 24.25. 26., Testament 10., Sorge vor Vergiftung 104., Verzauberung 113.114), Liebe, Ehe, Familienverhältnisse (Erwiderung einer Liebesneigung 6., Untreue der Gattin 35., Aussicht auf Adoption 18., auf Erbschaft 59.60.61.62.63.64.67., Freilassung aus der Sklaverei 22.58), Freund und Feind (eigene Treue 32.36., Treue des Freundes 34., Anhänglichkeit und Zuneigung des Freundes 19.66., Nutzen aus der Freundschaft 65., Versprechungen und Schenkungen 2.12.16.17.74., gute und üble Nachrede 7., Schmähung 48., Intriguen 29., Verfolgung durch einen Feind 37.47., Verdacht auf Mitwisserschaft 28., auf Diebstahl 87., Bedrohung eines Feindes 31., Wunsch seines Todes 27), Hoffnungen und Befürchtungen (Erfüllung von Wünschen und Plänen 2.40.121., von Träumen 9., von Erfolgshoffnungen 11.126., Aussichten für die Zukunft 75., Kummer 38.108, Ernteaussichten und Sorge vor Gefahren 5.39), Sorge um Heim und Habe (Schutz des Hauses und Sicherung der Wohnung 109.110.112., Hypothek 111., Steuer 135., Pfändung 136., Hab und Gut 134.137., Suche nach Verlorenem 84.85.86), Berufswahl (Eignung zum Studium 107., für Kunst oder Handwerk 106., zum Redner und Juristen 91.92., Anstellung und Gehalt 102.132.133), Unternehmungen verschiedenster Art (Erscheinen in der Öffentlichkeit 15., Bauvorhaben 118., Urlaub und Reise 3.4.122., Heimkehr in die Vaterstadt 124.125., zu Eltern und Kindern 128.129. Protektion durch einen kaiserlichen Beamten 57., Teilnahme an einer Expedition 14), Geschäftsverkehr (Nutzen eines Kompagnons 13.73., Geschäftsrisiko 101., Kredit 33., Darlehen 105., Pfand 131., Betrug 1.30), Prozessieren (Anrufung des Richters 130., Bedrohung durch eine Anklage 23.44.45.100., Verleumdung vor Gericht 51.52., Gefängnis 49.50., Verurteilung 21., lis 53.54.55.95., causa 93.94.96.97., causa gravis 96., periculosa 98., capitalis 99).

Sprachgeschichtlich gehören die Sprüche in diejenige Gruppe von Denkmälern der ausgehenden Antike, die einen starken Einfluß der Vulgärsprache zeigen. R. Meister hat in seinen Erläuterungen die Verwandtschaft mit dem Kreise volkstümlicher, insbesondere religiöser Schriften aufgezeigt, so mit den Resten der Vetus Latina, dem Sprachgebrauch des Faustus von Riez, Gregor d. Gr., Hieronymus, Palladius, der Peregrinatio Aetheriae, der Vitae Patrum u. a. Die häufig vorkommenden Gräzismen gehören an sich zu den Eigentümlichkeiten des Spätlateins, sind aber bei den Sortes Sangallenses zugleich durch die griechischen Vorgänger solcher lateinischer Orakelspruchsammlungen bedingt.

Zeitgeschichtlich sind die Sprüche ein Zeugnis für die gedrückte Lage der kleinen Leute im Zwangsstaat der Spätantike mit seiner schweren Steuerlast und deren Gefahren für die persönliche Freiheit. Manche Antworten lassen auf die Besorgnis des Fragestellers schließen, unter die Mitglieder des städtischen Gemeinderates eingereiht zu werden, die die hauptsächlichen Steuerzahler der Stadtgemeinde waren. Besonders bedenklich war die Einreihung unter die decemprimi, die 10 mit dem höchsten census eingeschätzten Mitglieder des Gemeinderates, die für das Steuer-

aufkommen der ganzen Stadt hafteten. Viele versuchten gegen solch zweifelhafte Ehren Berufung einzulegen, andere flohen aus der Heimatstadt und verbargen sich in einem Versteck. Ein getreues Bild des das gesamte Privatleben erfassenden, allmählich aber auch erdrückenden Staatswesens im Römerreiche des 4. Jahrhunderts zieht an dem Leser der Orakelsprüche vorüber.

Weltanschaulich zeigen die Sortes Sangallenses ein Nebeneinander von christlichen und heidnischen Vorstellungen. Gott den Herrn zu bitten und auf seine Hilfe zu vertrauen, wird dem Befrager oft empfohlen. Auch speziellere Gedanken der christlichen Sittenlehre begegnen zuweilen: 10,9 fac testamentum ita, ut pauperibus dimittas et anima tua deo commendes; 22,10 dimitte personam et lucrasti animam deo; 52,10 noli timere, deus avertit mala tua et calumniam, quam pateris. Daneben finden sich Äußerungen heidnischen Glaubens und Aberglaubens, so 27,5 non videbis mortem inimici, quia demones circumcustodiunt, quos colit; 109,12 bonam tutelam habet domus; 114,9 non es maleficatus, sed magis es subiectus.

Historiker und Sprachwissenschaftler werden die beiden Veröffentlichungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften begrüßen und sich unserem Wunsch anschließen, daß P. Alban Dold uns noch viele Früchte seiner hervorragenden Kenntnis der Palimpsestcodices schenken möge. Nur wer sich einmal mit der Entzifferung eines Palimpsestes herumgeplagt hat, kann in etwa ermessen, welche unsägliche Mühe, Geduld und Gelehrsamkeit in der Neuausgabe der Sortes Sangallenses ebenso wie in den leider viel zu wenig beachteten Bänden der Beuroner „Texte und Arbeiten" stecken.

Regensburg W. Dürig

Meer, van der, F., Augustinus als Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, aus dem Holländischen übersetzt von N. Greitemann, Bachem-Verlag, Köln, 1951. 768 Seiten mit einer Karte und 24 Abbildungen.

Auch für denjenigen, der sich jahrelang in Augustins Schriften und Geist versenkt hat und den Theologen und Philosophen einigermaßen zu kennen glaubt, ist das vorliegende Buch eine beglückende Überraschung. Es liest sich wie ein Roman, der von der ersten bis zur letzten Seite fesselt, und ist doch keine Erfindung des Verfassers, sondern eine zuverlässige Schilderung in größter historischer Treue und in glänzender Sprache. Es ist rätselhaft, daß bisher niemand dahinterkam, zu unternehmen, was van der Meer unternommen hat. Er erarbeitet mit außerordentlicher wissenschaftlicher Genauigkeit und umfassender Kenntnis der augustinischen Umwelt aus den Werken des Kirchenvaters, vor allem aus seinen Briefen und Predigten, den Alltags-Augustinus. Mit kundiger Hand fügt er Stein an Stein, wobei auch das Kleinste beachtet wird; er gewinnt so ein volles und einheitliches Bild des Heiligen von Hippo. Was daran am meisten Verwunderung erregt, ist die für einen Nichtgläubigen kaum begreifliche Tatsache, daß das Genie Augustinus der bischöfliche Seelsorger einer zweitrangigen Hafenstadt, wir könnten sagen, einer großen Stadtpfarrei wurde, in der die Hafenarbeiter, die Fischer, die Bauern, die ihre Produkte in die Stadt bringen, die Handwerker, die Händler den Ton angeben. Das bunte Leben in Hippo wird so lebendig, daß wir meinen, es spiele sich heute ab. Augustinus steht mitten im Wirbel, unvergleichlich und einzigartig und dennoch ohne die geringste Feierlichkeit oder Pose, voll Charme und Ernst, um die Seinen besorgt wie ein Vater, im grauen Wollmantel wie sie und doch ehrfürchtig verehrt, für alle bereit, immer im Kampfe gegen die Unwahrheit und das Böse, verleumdet und stets im Ansehen in ganz Nordafrika wachsend. Sein Bild mag die Alltagschristen in ihrer Alltäglichkeit trösten und auch den bekümmerten Seelsorger, der aus dem Buche erfährt, daß Augustinus mit den gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte wie er selbst. Augustinus stellt das Genie in den Dienst der Pastoration. Er zieht die Cathedra, von der aus er seine zahllosen Predigten hält, dem Schreibtisch vor. Aber er sitzt Nacht für Nacht am Schreibtisch. Was ihm an Fragen und Problemen aus seinem Bekanntenkreis und aus der Gemeinde zuströmt, greift er auf, um es in großen und kleinen Werken zu verarbeiten. Der Verfasser betont, daß fast alle seine Werke aus der Seelsorge erwachsen sind. Sie dienen also echten, wir könnten sagen existentiellen, Anliegen.

Im einzelnen erfahren wir in ausführlichen Darlegungen, wie Augustinus in dem Gewirr seiner großen Bistumspfarrei die Liturgie gefeiert, wie er gepredigt, was er von der Predigt und vom Prediger gesagt hat, wie er über die Volksfrömmigkeit gedacht hat.

Das Buch ist ein Genuß, eine Bereicherung und eine Tröstung. Dem Seelsorger bietet es wesentliche Hilfen.
Die Verdeutschung durch N. Greitmann, bei der A. Schorn Pate stand, hält ein hohes sprachliches Niveau.

München M. Schmaus

Leo der Große, Heilige Festfeier, Predigten an die römische Christengemeinde, eingel. u. übertr. v. P. Franz Faessler, Benediktiner von Engelberg, 88 S., Schweizer Franken 3,50, Rex-Verlag Luzern, 1947.
In der Sammlung „Verpflichtendes Erbe" wollen der Rex-Verlag in Luzern und die Herausgeber der Jugend und weiteren Kreisen des Volkes wesentliches Gedankengut aus Antike, Mittelalter und Neuzeit zugänglich machen. Es gibt da eine Gruppe: Vorchristliche Antike, in Band 1 Antike Erziehungsweisheit nach Seneca (v. R. Löhrer) und eine Gruppe: Christliches Altertum, hsg. v. Dr. P. Franz Faessler OSB. Von der 2. Gruppe ist obiges Bändchen die Nummer 5/6. Es geht eine kurze Einführung voran und am Schluß folgt ein biographisches Nachwort. Gelegentlich sind auch in Fußnoten einige Erklärungen gegeben. Die Aufmachung des Pändchens ist gefällig, das Druckbild bietet sich angenehm dem Auge dar und ist würdig eines so großen Redners und feinen Stilisten, wie es Leo d. Gr. war, man möchte sagen, daß der äußere cultus der maiestas verborum et rerum entspricht; und ebenso die Übersetzung! Ich habe unsere Übersetzung mit der Übersetzung Th. Steegers in der Bibl. d. Kirchenväter Band 54/5 (1927) und mit der Übers. M. M. Windens in der Thalhoferschen 1. Aufl. der Bibl. d. Kirchv. (1876) verglichen und an Hand des lateinischen Urtextes feststellen können, daß Faessler, wie er S. 9 selbst sagt, die Ausgabe Steegers zwar benützt hat, aber durchaus selbständige Wege gegangen ist. Faessler hat eine verständlichere, klarere und schönere Sprache, er löst gern größere Perioden auf und liebt die oratio perpetua, in welcher die Sätze parataktisch nebeneinander gereiht werden. So ist Faessler dem Kunstwerk, das Leos Sermonen darstellen, nähergekommen; es wäre zu wünschen, daß Faessler uns noch mehr Sermonen in so vortrefflicher Art von Leo übersetzte, und daß er dann bei der Einführung auch ein ebenso selbständiges Bild von Zeit, Person und Stil Leos entwerfe!
F. hat vorwiegend solche Predigten übertragen, die im Brevier enthalten sind. Ein paarmal sagt er uns, an welchen Tagen die von ihm übersetzten Sermonen im Brevier treffen, aber an anderen Stellen sagt er es nicht. So wäre S. 9 zu sagen, daß der Sermo am Weihnachtsfest 25. Dez. II. Nokt. trifft, S. 14 an Epiphanie II. Nokt., S. 20 der Sermo, nicht nur das S. 25 A. 8 genannte Evangelium am ersten Fastensonntag II. Nokt., S. 64 am Feste Leos 11 April III. Nokt. und am Feste Peter und Paul 29. Juni II. Nokt.
Eine gewisse Parallele oder ein Vorgänger dieser Arbeit Faesslers kann das Buch „Leo der Große, Reden über Petrus", 1939 im Verlag Schöningh, Paderborn erschienen, mit latein. Text, wiederhergestellt und hsg. v. W. Haacke, und mit deutschem Text, übers. v. M. Theresia Breme OSU, genannt werden. Ein Vorzug des letzteren Buches liegt in der besseren drucktechnischen Anordnung des lat. wie deutschen Textes, indem der Text nach dem Sinne in kleinere Absätze aufgeteilt ist. Dadurch wird die Rhythmik Leos deutlicher. Aber die Übersetzung Faesslers verliert nichts von ihrer Güte, wenn sie auch diese Anordnung nicht hat.
Wenn Faessler, wie wir hoffen, seine Meisterschaft im Übersetzen noch an anderen Sermonen Leos bewähren will, so wäre unter anderem der Sermo 2 in Annivers. assumpt. suae anzuraten, der im neuen Commune un. aut. plur. Summ. Pont. seinen Platz gefunden hat.

München A. W. Ziegler

Weber Leonhard, Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung, Freiburg (Schw.) 1947, 8°, XII u. 288 S., Schweizer Franken 9,—.
Dieses Buch ist die Frucht einer Dissertation, die Weber 1943 der Theol. Fakultät Freiburg in der Schweiz vorgelegt hat und eröffnet die von Othmar Perler herausgegebene Schriftenreihe „Paradosis" zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie. Das Buch enthält mehr, als der Titel erwarten läßt, es gibt bei der Darlegung der charakteristischen Elemente der Moraltheologie Gregors ein Gesamtbild von der Theologie, von der Denkwelt und von der Wirksamkeit Gregors, und stützt sich dabei vorwiegend auf die Quellen, die sorgfältig in vielen Belegstellen

zitiert werden. So wird das Werk fast zu einer neuen Monographie über Gregor d. Gr. Von den Fragen um und über Gregor ist auch die über seinen von Gregor selbst zu gering eingeschätzten Stil und über seine Abhängigkeit von den antiken Klassikern berührt. Die Fülle von Sentenzen, die in den Zitaten wie überhaupt in Gregors Schriften enthalten sind, würde einmal eine eigene Untersuchung und Sammlung verdienen. Gregors Theologie war wohl biblisch und thematisch, aber nicht systematisch. Ihm lag die angewandte Moral, die Kasuistik, besonders aber die Verbindung von Psychologie und Moral, die in seinen zahlreichen moralpsychologischen Einzelschilderungen zutage tritt. Von hier aus wird auch eine Lösung gefunden für Gregors von der Kritik getadeltes Verhalten zu den politischen Größen der Zeit, zu Kaiser Phokas, zur Augusta, zu den fränk. Königen, zur berüchtigten Brunichilde, auch der Fall des Venantius und der entlaufenen Nonne fehlen nicht.

Die Wurzel für Nachgiebigkeit wie Strenge sieht Weber im Charakter Gregors selbst, der seine Aufgaben gern mit größerer Strenge begann und dann — als gewiegter Menschenkenner — mit weitherziger Nachsicht vollendete (89). Es ging ihm um die Seele derer, die er zu betreuen hatte. Er gab keines der Prinzipien preis, hat aber in seinem langjährigen Umgang mit den politischen Magnaten die Kunst des Möglichen und Erreichbaren gelernt. Sehr gut ist der Satz S. 71, daß Gregor „dienend das erreicht (hat), was er herrschend nur zerstört hätte. So hat Gregor die Reichskirche nicht aus den Angeln gehoben, ist aber an ihr auch nicht zerschellt" (nach Caspar). Der Praktiker, der zu den moralischen und seelsorgerlichen Themen, wie Gerechtigkeit, Buße, Geduld, Demut, Mäßigkeit, Mitleid u. a., gutes und brauchbares Material sucht, wird in dem, was Weber hier gesammelt hat, eine reiche Fundgrube entdecken. Vieles davon ist allerdings Gemeingut der christl. Verkündigung, aber Gregor hat doch gute Formulierungen hiezu. Die Frage nach der Existenz übernatürlicher eingegossener Kardinaltugenden neben den drei göttlichen Tugenden und den sieben Gaben des Heiligen Geistes wird S. 205 f einer eingehenden Untersuchung unterzogen und dann wird erklärt, daß mangels eindeutiger Stellen eine klare Schlußfolgerung nicht möglich sei (208 und 210).

Für den Thesaurus Linguae Latinae kann Weber einen wichtigen ergänzenden Beitrag liefern, insofern er für den Begriff „gratia" S. 141 f und 144 f eine gute Zusammenstellung von weiterem Material gibt, das aus Gregors Schriften entnommen ist.
Der Gebrauch des nach Inhalt und Ausstattung vorzüglichen Buches wird durch ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Wortregister am Schluß erleichtert.

München A. W. Ziegler

Stommel, E., Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (Theophaneia 5), Hanstein-Verlag, Bonn 1950. 112 S.

Die von F. J. Dölger angeregte, unter der Leitung Th. Klausers fertiggestellte Bonner Dissertation bringt einleitend eine Zusammenfassung dessen, was die liturgiegeschichtliche Forschung zur Zeit der Drucklegung der Arbeit über die Taufwasserweihe, über den Sinn ihrer Formen und Rubriken und deren Geschichte zu sagen vermochte. Das zweite Kapitel befaßt sich mit den liturgischen Kunstformen, die bei der Ausgestaltung der Epiklese Verwendung gefunden haben, nämlich mit der Dreizahl der Anrufung, der Erhöhung der Tonlage und der erweiternden Wiederholung. Im dritten Kapitel wird die Entwicklung und Bedeutung des Ritus der Einsenkung der Osterkerze besprochen. Das Schlußkapitel ist der Hauchung und dem Hauchzeichen gewidmet, wobei eingehend dargetan wird, daß das Zeichen zunächst nur den Modus der Hauchung regeln, nicht aber Symbol sein sollte. Bald wurde es mißverstanden als eine figura mit vermeintlichem Symbolcharakter. Trotz des fehlenden Ausgangszeichens läßt sich die Grundform des Hauchzeichens aus dem Vergleich der überlieferten Varianten sicher herausfinden: ein senkrechter Mittelbalken, aus dem seitlich, schon am Fußpunkt oder gegen die Mitte zu ansetzend, je ein Seitenbalken schräg aufwärts wächst. — Die Untersuchungen über die Hauchung und das Hauchzeichen sind der überzeugendste Teil der sorgfältigen Studie. Die Ausführungen über die Geschichte der Taufwasserweihepräfation und der sie begleitenden Riten sind nach dem Erscheinen der Ordines-Ausgabe Andrieus (vgl. Ordo XXIII—XXXIII) teilweise überholt und müßten auf Grund der nunmehr kritisch edierten Karsamstagsordines erneut bearbeitet werden.

Regensburg W. Dürig

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De Bono. Primum ediderunt Henricus Kühle, Carolus Feckes, Bernhardus Geyer, Wilhelmus Kübel (Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda apparatu critico, notis prolegomenis, indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside. Tomus XXVIII. De bono.) Münster-Westfalen, Aschendorff. 1951. 4°. XXXII und 329 Seiten.

Mit großen Erwartungen hat die wissenschaftliche Welt dem Erscheinen der Kölner Albertusausgabe entgegengesehen. Diese Erwartungen, so hochgeschraubt sie bei den Kennern auch waren, sind von dem ersten Band, der nun vorliegt, sowohl in dem, was die Herausgeber geleistet haben, als auch in dem, was der Verlag drucktechnisch bietet, wenn möglich, noch übertroffen, in keiner Weise aber enttäuscht worden. Wer die Lebensarbeit des Leiters des Kölner Albertus-Magnus-Institutes kannte, wußte, daß B. Geyer mit unbestechlicher Kritik und seltener Sachkenntnis alle sich bei der Herausgabe stellenden Probleme aufnehmen würde. Und von seinen beiden Assistenten ist insbesondere H. Ostlender durch peinliche Akribie und Schärfe des Urteils bekannt, die es ihm allein möglich gemacht haben, jahrhundertelang auf dem Schrifttum Abaelards lastende Fragen einer Lösung zuzuführen. Wer sich bewußt ist, daß die enge Verbindung zwischen Theologie und kanonischem Recht auch im 13. Jhdt. noch nicht abgerissen ist, wird es begrüßen, daß auch F. Heyer noch beigezogen worden ist. Ebenso war es weise Vorsorge, den mit der Literatur der frühen Dominikanerschule vertrauten P. C. Meersseman O. P. als Mitarbeiter zu gewinnen.

Die Vorarbeiten und die Revision der Ausgabe liegen in den Händen der Mitglieder des Albertus-Magnus-Institutes; die eigentliche Editionsarbeit aber fällt der Verantwortlichkeit derjenigen Gelehrten zu, die für die einzelnen Bände als Herausgeber zeichnen.

Die Prolegomena B. Geyers sind in ihrer Klarheit und Kürze ein Meisterstück, das für die folgenden Bände Vorbild bleiben sollte. Sie geben vor allem die Geschichte der Auffindung des Werkes De bono, das trotz der bisherigen umfangreichen „Gesamtausgaben" ungedruckt geblieben war, bis es endlich von M. Grabmann in mehreren zum Teil schon vorher bekannten Handschriften identifiziert wurde, denen dann O. Lottin und V. Doucet noch weitere Codices beifügen konnten. 1933 hat H. Kühle auch die ersten Quästionen ediert. Der Traktat De bono wird als Teil der längst unter dem Titel Summa de creaturis gedruckten Traktate erwiesen und auch an Hand von Zitaten in die Reihenfolge derselben eingegliedert. Über Prioritätsfragen wird, wenn auch der Stand der Forschung zur Darstellung kommt, ein Urteil zurückgehalten. Nach Ausführungen über Form, Vollständigkeit und Inhalt des Werkes wird die Beschreibung der Handschriften geboten. Von 11 Handschriften werden drei: Oxford, Merton College, Ms 283 (O), Cod. Paris. Nat. lat. 18127 (P) und Berlin, Staatsbibliothek, Cod. lat. q. 586 (B) als einigermaßen voneinander abhängige Träger der Textüberlieferung erkannt. Doch wird ausdrücklich bemerkt, daß B den schlechtesten Text biete, da er viele eigenwillige Konjekturen und auch unangebrachte Korrekturen enthalte, so daß man den Eindruck bekomme, es hätte hier ein Gelehrter nach eigenem Besserwissen Änderungen vorgenommen. Dennoch wird dem Cod. B zuerkannt, daß er nicht selten zusammen mit anderen oder auch allein den richtigen Text bewahrt hat. Nur schade, daß im Apparat nicht alle seine Sondertexte wiedergegeben werden. Besser ist nach dem Urteil der Herausgeber P, da er nicht die arbiträren Korrekturen von B bringt; immerhin hat auch er in einer mit B gemeinsamen Textüberlieferung zur rechten Zeit auch einen schlechteren Text als O. O enthält die beste Überlieferung und hat auch sehr häufig den einzig richtigen Text. Trotzdem ist auch er nicht von falschen Konjekturen frei. Man kann sich aber hier des Eindrucks nicht erwehren, als ob in den genannten Handschriften uns ein bereits depravierter Text überliefert sei, neben oder vor dem noch eine andere Textüberlieferung bestand, die uns heute nicht mehr zugänglich ist und so erst mühsam durch gelehrte Kombinationen wiederhergestellt werden muß. So bilden denn O (zusammen mit Brüssel Bibl. Royale 1655 [603] und Cod. Paris. Universit. 40), O P und O B die hauptsächlichsten Textgrundlagen der Edition.

Der Abschätzung des Wertes der verschiedenen Handschriften und ihrer Verbindungen zur Textherstellung lag vor allem die Erwägung zugrunde: Finden sich verschiedene Lesungen in einem von Albert zitierten Text, dann ist diejenige die richtige, die mit dem zitierten Original übereinstimmt; denn sonst wäre die Fassung des Originals erst später von einem Abschreiber als Korrektur hereingebracht worden, was zwar

an sich möglich, aber nicht wahrscheinlich ist, weil damals die Möglichkeiten noch nicht so leicht zur Hand waren, Vergleiche solch kritischer Art anzustellen und weil eine solche Kritik noch nicht im Zuge der Zeit lag.

Vielleicht ist aber dazu doch zu sagen, daß sich schon aus Sentenzenglossen des 13. Jahrhunderts feststellen läßt, daß man auch solche kritische Untersuchungen aufzunehmen verstand. Ferner lehren gerade Handschriften aus der Dominikanerschule, daß man sich z. B. bemühte, die Vertreter der verschiedenen vorgetragenen Meinungen auszufinden und ihre Namen auch am Rand nachtrug. Dazu wäre auch noch in die Waagschale zu werfen, ob die vom Original abweichende Lesart einen Sinn gibt oder nicht, und auch noch, ob sie durch sonstige Gründe gerechtfertigt werden könnte. So war z. B. die Entstellung von Fremdwörtern in jener Zeit nicht selten; weshalb denn das vomolochia und vomolocus (S. 34,54) durchaus auf das Konto Alberts gehen könnte.

Wie die Prolegomena berichten und sich aus dem Apparat feststellen läßt, sahen sich die Herausgeber relativ häufig veranlaßt, Konjekturen anzubringen, selbst in Fällen, in denen alle Handschriften ausnahmslos in einer bestimmten Lesart übereinstimmten. Zur Rechtfertigung dieses Vorgehens berufen sich die Prolegomena auf die Tatsache, daß selbst im Autograph der Summa contra gentiles des hl. Thomas von Aquin sich Fehler fanden, die in 49 Fällen von den Herausgebern korrigiert worden seien. Solche allen Codices gemeinsame Fehler werden in unserer Ausgabe relativ häufig einwandfrei nachgewiesen: So 183,78; 184,47; 195,43; 212,24; 225,37; 227,54; 235,37; 237,27; 240,43; 254,13; 266,2; 278,14; 293,68; 298,81. Auffallend ist dabei, daß sich solche Korrekturen nicht selten in Zitaten aus Aristoteles als notwendig erweisen. Es wäre nun sehr interessant zu wissen, worauf diese Textkorruptionen zurückzuführen sind. Ob die Korrekturen oder Konjekturen S. 34,54 f; 55,55; 225,92; 252,79; 274,6—7; 304,14 gerade notwendig gewesen wären, bleibe dahingestellt. Immerhin ist es dem Zweifler jederzeit möglich, an Hand des Apparates festzustellen, welcher Text sich in den Handschriften findet.

Nun zum Text selber: Während in Artikel 1 alle Lesarten aller Handschriften aufgeführt werden, erscheinen nachher nur noch die wichtigeren, die für die Herstellung des Textes und die Beurteilung des Wertes der Handschriften von Bedeutung sind; was freilich demjenigen bedenklich erscheinen wird, der sich das Urteil der Prolegomena über den Wert der verschiedenen Handschriften für die Textgestaltung nicht restlos zu eigen macht und dies um so mehr, als sich ja auch H. Kühle für den Codex B als den für die Textgestaltung ausschlaggebenden entschieden hat. (Man vgl. S. Alberti Magni Summa de bono [Florilegium Patristicum. 36], Bonn [1933] 3.) Von Seite 300 an in der Quaestio 4 De iustitia speciali, wo nur noch eine einzige Handschrift zur Verfügung stand, werden schließlich die Konjekturen häufiger.

Mit großer Genauigkeit sind in einem eigenen Apparat die Zitate verifiziert. Seite 221,63 und Seite 224,21 wird im Text in Anlehnung an Philipp den Kanzler ein Harialdus genannt, wo P und B Arnaldus schreiben. Ein magister Harialdus ließ sich bisher sonst nirgends feststellen (man vgl. XIX Anm. 1). Es ist nun die Frage, ob die Lesart bei Philipp dem Kanzler, der nur nach Cod. Vat. lat. 7669 zitiert wird, richtig ist. Jedenfals läßt sich ein magister Arnaldus nachweisen in dem übrigens auch im Druck erschienenen (unter dem Titel Allegoriae simul et Tropologiae in locos utriusque testamenti selectiores iudicio collectae ac propensiore studio depromptae et in ordinem digestae e monumentis unius et triginta authorum. Paris 1550 und 1574) Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 179. Einen Ernaldus nennen die Notule super III librum sententiarum des Cod. Vat. Reg. lat. 411 fol. 93 v zusammen mit einem magister Alardus und Stephan Langton.

Wo es sich um ein Werk handelt, das noch nach Hunderten von Jahren in Gebrauch sein wird, und zwar vor allem bei solchen, deren Interesse in erster Linie der systematischen Theologie gilt, sind die eingehenden Indices sehr zu begrüßen. Da an allen im Index genannten Stellen, die Philipp den Kanzler betreffen, nie die Handschrift vermerkt wird, nach der seine Summa de bono zitiert wird, sei vermerkt, daß die Prolegomena, Seite XIV. Anm. 4 hier Aufschluß geben.

Die edierten Traktate und ihre Herausgeber sind:
H. Kühle: Tract. I, De bono.
C. Feckes: Tract. II und III, De fortitudine und De temperantia.
B. Geyer: Tract. IV, De prudentia.
W. Kübel unter Mitarbeit von F. Heyer: Tract. V, De iustitia.

Bamberg A. M. Landgraf

Ammann, Albert M., Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien o. J. (1950): Thomas Morus Presse im Verlag Herder, XVI u. 748 S., Gr. 8°.

Darstellungen der Kirchengeschichte des russischen oder gar des ostslawischen Raumes sind nicht gerade zahlreich in der Literatur des Westens anzutreffen. Aus unserem Jahrhundert verdient nur eine einzige im deutschen Sprachraum angeführt zu werden: N. Bonwetsch, Kirchengeschichte Rußlands, 1923. Dabei muß noch die Tatsache vermerkt werden, daß die verhältnismäßig häufigeren Werke zur Geschichte Rußlands (z. B. von K. Stählin, Gittermann und Hanisch) auf das kirchliche Problem kaum näher eingehen, wenn sie es überhaupt erwähnen. Trotzdem erfordert gerade dieses Gebiet unsere besondere Aufmerksamkeit, wollen wir irgendwie zu einem Verständnis des russischen Raumes und Volkes und gerade ihrer neuesten Entwicklung gelangen. Schon aus diesem Grund stellt die Arbeit Ammanns, die 1948 zuerst italienisch erschienen ist und nun auch in deutscher Sprache vorliegt, ein dankenswertes Vornehmen dar. Noch mehr aber deshalb, weil sie durch eine umfassende Quellenkenntnis und klare Stoffgliederung ausgezeichnet ist.

Der Ausdruck „ostslawisch" will schon im Titel anzeigen, daß es in vorliegendem Werk nicht um eine russische KG im engeren Sinn geht, sondern eine solche der ganzen ostslawischen Stämme beabsichtigt ist. Der Verf. schließt sich im Aufbau eng an den Gang der allgemeinen Geschichte der Stämme an, da nur auf diesem Hintergrund die KG zu begreifen sei. Mit Recht — man braucht ja nur an die in diesem Raum besonders enge Verknüpfung der staatlichen und kirchlichen Entwicklung sich zu erinnern.

In einem ersten Teil behandelt der Verf. „das Kiewer ‚Rus'-Reich und seine Nachfolgestaaten", die Geschichte also der Bekehrung der Ostslawen zum Christentum und der Trennung der russischen Kirche von Rom und vom Abendland, wie der Verfestigung und Vollendung der letzteren unter dem Einfluß der Moskauer Großfürsten einerseits und der Tatarenherrschaft andererseits. Der Abschluß dieser Periode ist darum gekennzeichnet durch „das Konzil von Florenz und dessen unmittelbare Auswirkungen im ostslawischen Raum".

Ein zweiter Teil bringt „die kirchlich und politisch getrennten Wege der ostslawischen Stämme" zur Darstellung. Den wesentlichen Inhalt des ganzen Abschnittes bildet somit der endgültige Sieg Moskaus im ostslawischen Raum, zuerst in Innerrußland, dann in der Auseinandersetzung mit Polen-Litauen. Letztere hatte schon in der vorherigen Periode begonnen und die Kirche wurde dabei von beiden Seiten als der wichtigste machtpolitische Faktor eingesetzt. Zugleich erhält die russische Kirche jetzt ihr charakteristisches Gepräge. Das Staatskirchentum wird zu einer festen Einrichtung. Als fruchtbarste Idee erscheint neu die Vorstellung „Moskau — das dritte Rom", die ihre äußere Ausformung in der Begründung des Moskauer Patriarchats (1589) erfährt. Aber in diese Zeit fallen auch der Beginn (etwa 1667) und die Ausbreitung des großen russischen Schismas („Raskol") der sog. „Altgläubigen", in dem sich eine bedeutende Minderheit von der offiziellen Kirche des Patriarchen und des Zaren lossagte.

Der dritte, weitaus umfangreichste Teil bietet schließlich die Geschichte der Kirche in „Allrußland", in jenem Staatsgebilde also, das aus der Verschmelzung Nordrußlands (Moskau), Südrußlands (Kiew — Ukraine) und fast des ganzen Polen-Litauen von Moskau aus geschaffen wurde. Deutlich wird dabei die Rolle und die Bedeutung des kirchlichen Gedankens bei diesem Werk einer Staatsschöpfung herausgearbeitet. Es zeigt sich aber immer klarer auch die (grundsätzliche und praktische) Entkirchlichung des Staates und des öffentlichen Lebens, eingeleitet durch die Reformen Peters d. Gr., einerseits und die gleichzeitig mehr und mehr fortschreitende Verstaatlichung der Kirche, ebenfalls bereits durch Peter d. Gr. grundgelegt in der Ersetzung des Patriarchats durch den Hl. Synod, andererseits. Eine Entwicklung, die folgerichtig ihre radikale Lösung in der Trennung von Staat und Kirche im Sinn des Sowjetregimes fand. — Gerade in diesem Teil muß sich der Verf. auch mit den Ostslawen außerhalb der russischen Grenzen besonders befassen, da zunächst nicht wenige Angehörige derselben durch die Teilungen Polens unter die Herrschaft Österreich-Ungarns gekommen waren, in der neuesten Zeit aber eine gewaltige Emigration die russische Kirche in allen Erdteilen Fuß fassen ließ.

Wenn sich das Werk Ammanns als „Abriß" der ostslawischen KG vorstellt, so ist das, alles in allem, etwas zu wenig gesagt. Die darin dargebotenen Materialien gehen weit über den Rahmen eines solchen hinaus. Zwar will der Verf. „vor allem eine Zusam-

menschau der Tatsachen" geben (Vorwort), um damit die zahlreichen Veröffentlichungen über russische Kirchlichkeit und Religiösität der letzten Jahrzehnte zu ergänzen. Aber immer wieder weiß er mit der Darstellung der „Tatsachen" jene der geistigen Strömungen glücklich zu verbinden; überhaupt ist reichlicher Stoff auch zu den Themen: russische und darüber hinaus östliche Theologie und Frömmigkeit, Liturgie und Kirchenrecht, Kunst- und auch Literaturgeschichte Rußlands geboten. Jedenfalls vermag die Arbeit viel Anregungen zu geben, zumal sie erfüllt ist vom Geiste einer gesunden Kritik, die auch vor den Fehlern und vor der Schuld der eigenen Kirche nicht haltmacht. Von der Entwicklung aber dieses größten und wichtigsten Teiles der Ostkirche, der orthodoxen wie der unierten, können wir aus den Ausführungen Ammanns ein lebendiges Bild gewinnen, zumal sie auch einem weiteren Interessentenkreis durchaus zugänglich sind. Freilich ist die sprachliche Darbietung zuweilen etwas schwierig.

Nicht sehr günstig empfindet man allerdings die zweifache Umschreibung der russischen Namen: im Text nach den vom Verlag Herder gebrauchten Normen, in den Anm. und Literaturangaben dagegen in einer mehr wissenschaftlichen Weise. (Für diese Lösung war wohl der Wunsch des Verlages maßgebend, dem sich bereits E. Hanisch in seiner „Geschichte Rußlands" beugen mußte, zu seinem Bedauern, wie er selber bemerkt.) Auch sonst sind im Text Ungleichmäßigkeiten in der Umschreibung gelegentlich festzustellen, die bei einer Neuauflage zu vermeiden wären: z. B. Fedor neben Feodorowitsch, Zatwornik neben Satwornik, Uloženie neben Uloschenie (übrigens wohl besser d a s Uloženie, nach dem russischen Geschlecht, nicht d i e Uloženie). In den Anm. steht Solovjev neben Muravev, wiederholt wechseln hier ż mit Ž ohne einen ersichtlichen Grund. Hin und wieder wünschte man auch die kurze sachliche Erklärung eines Begriffes, die ein andermal gegeben wird: z. B. S. 408: Molokanen oder „Milchtrinker" und die Duchoborzen — dieses ohne erklärende Beifügung. S. 219 Z. 18 muß die Jahreszahl 1555 (statt 1533; vgl. S. 223) lauten. Einigen Zweifel erwecken auch die Daten aus dem Leben des Demetrius von Tuptalo S. 354 (vgl. F. Haase, in Lexikon für Theol. und Kirche² III 327). S. 641 Z. 15 v. u. steht zu Unrecht 20. für 19. Jahrh.

Selbstverständlich berühren diese Ausstellungen nirgends die hervorragende Leistung des Verf. Das Buch ist übrigens besonders wertvoll durch die ausführlichen Angaben zur Primär- und Sekundärliteratur vor jedem Kapitel, die in den Anm. noch ergänzt werden. Sie fehlen nur — aus begreiflichen Gründen — bei der Behandlung des Sowjetstaates. Die oft sehr verwickelten Verhältnisse besonders der ersten und zweiten Periode werden durch zahlreiche Stammbäume im Text gut aufgehellt. Ebenso leisten auch die am Schluß beigegebenen „Reihen" der Päpste, Patriarchen, Metropoliten usw. wie der verschiedenen Kaiser und Herrscher des Ostens und des Westens und der russischen Fürsten- und Großfürstenhäuser gute Dienste für eine schnelle und sichere Orientierung. Schließlich sind dem Werk noch ausführliche Personen-, Orts- und Sachregister beigefügt, die seine Benützung sehr erleichtern.

Würzburg H. M. Biedermann OESA.

Historisches Ortsnamenbuch von Bayern, Oberfranken Bd. I Land- und Stadtkreis Kulmbach, bearbeitet von Erich Freiherr von Guttenberg, München 1952 (Kommission für Bayerische Landesgeschichte) 84, 238 Seiten.

Als wertvolle Ergänzung zum Historischen Atlas von Bayern beginnt jetzt — ebenfalls unter der Verantwortung der Kommission für Bayerische Landesgeschichte — ein Ortsnamenbuch zu erscheinen, und zwar gleichzeitig ein schwäbischer (Landkreis Markt Oberdorf), oberbayerischer (Landkreis Ebersberg) und fränkischer Band. Der letztere liegt nun vor in der Bearbeitung von Erich Freiherr von Guttenberg und behandelt den Land- und Stadtkreis Kulmbach. Der historische Ertrag dieser Arbeit, die allerdings auf eine sehr günstige Quellenlage sich stützen kann, überrascht auch den, der in den Ortsnamen schon von jeher wichtige Zeugen für die Siedlungs-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte erkannt hat. Die Anlage des Gesamtwerkes berücksichtigt nicht nur die historischen Gegebenheiten, die zur Deutung des Namens unerläßlich sind, sondern bringt darüber hinaus geschichtliche Belege, die nicht zuletzt für die Kenntnis der kirchlichen Vergangenheit von hervorragender Bedeutung sind. Man findet jeweils die erste Erwähnung einer Kirche, die Pfarrzuständigkeit vor der Reformation, die nachreformatorischen kirchlichen Rechtsverhältnisse, die Aufteilung von Pfarrsprengeln, die Patrozinien, die Inkorporationen und Patronate, das Zehentwesen — eine staunenswerte Fülle von gutbelegten Angaben, die nur deswegen in

einem verhältnismäßig geringen Umfang gebracht werden konnten, weil der Verfasser sich eines wohl ausgedachten Systems von Abkürzungen bedient. Der allgemeine Nutzen der von geschulten Historikern betriebenen Ortsgeschichtsforschung zeigt sich hier wiederum deutlich: nur durch entsagungsvolle Kleinarbeit kann die Entstehung der ältesten Pfarrorganisation, das Eigenkirchenrecht und die allmähliche Verdichtung des Pfarrnetzes erhellen. Besiedelung und Missionierung, Pfarrgrenzen und Gerichtsgrenzen, diese Probleme können nur auf dem Wege gelöst werden, den Guttenberg, wie in seinen früheren Arbeiten, auch jetzt wieder beschritten hat. Von großem Interesse für die Reichs- und Kirchengeschichte ist seine Zurückweisung der These, daß das Bistum Bamberg zur Germanisierung und Christianisierung Oberfrankens gegründet worden sei. Die mit der Ortsnamenkunde verbundene Siedlungsgeschichte läßt vielmehr klar erkennen, daß dem neuen Bistum vom Kaiser ein längst fränkisches und seelsorglich durchorganisiertes Land, das von der Würzburger Diözese abgetrennt worden war, zugewiesen wurde. Die slawische Infiltration war weitaus geringer, als sie später angenommen wurde und seinerzeit von Heinrich II. propagandistisch zur Unterstützung seines Bistumsplanes dargestellt wurde. Die unmittelbar kirchengeschichtlichen Angaben sind allerdings nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Inhalt des Werkes, das eine lange Reihe von Veröffentlichungen einleitet, die eine wesentliche Bereicherung nicht nur der Siedlungs- und Wirtschaftsgeschichte, sondern auch der kirchlichen Rechts- und Verfassungsgeschichte bringen werden. Die verlegerische Ausstattung läßt nichts zu wünschen übrig.

München J. Staber

Srbik, Heinrich von, Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart, Band I und II, München-Salzburg 1950 u. 1951.

Alle große Wissenschaft ist mehr als bloße Wissenschaft, sie ist Weisheit. Kant hütet ein altes und hohes Erbe abendländischen Geistes und abendländischer Wissenschaft, wenn er den weisen Satz prägt: Philosophie bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft. Das galt und gilt auch von der Geschichte, so oft sie große Wissenschaft wurde und wird. Die große Geschichtsschreibung war bereits bei den Griechen auf geschichtliche Weisheit bezogen, aber durch den Weg der geschichtlichen Wissenschaft. Gerade dann, wenn eine Wissenschaft sich auf sich selbst, auf ihr Wesen und ihre Entwicklung besinnt, wird sie zu jener Weisheit, die aus der Selbsterkenntnis erwächst.

Die strengwissenschaftliche Forschernatur in Srbik ist in der Fachwelt unbestritten; an methodischer Sauberkeit sind und bleiben seine umfassenden Forschungen und Werke maßgebende Vorbilder. Aber dieser Gelehrte war nicht nur ein großer Meister historischer Methode; er hatte Geist, dem sich der Geist der Zeiten und ihrer geschichtlichen Persönlichkeiten und Gebilde erschloß. Und weil es bei Srbik methodisch gesicherter Geist war, darum spiegelte sich nicht sein Geist im Geist der Zeiten, sondern der Geist der Zeiten im Geist ihres einfühlenden Erforschers und Darstellers. Die alte Frage, ob Geschichtsschreibung nicht doch mehr eine Kunst als eine Wissenschaft sei, löste sich bei Srbik wie bei jedem großen Historiker in der Synthese einer doppelten Kunst, nämlich der Scheidekunst kritischer Methode und der schöpferischen Kunst des schauenden Geistes. Für die Sprachwissenschaften kennen wir die Redeweise von der „höheren Philologie". Auch in der Geschichtsschreibung gibt es über die äußere Wahrheit der Tatsachen hinaus, der das methodische Denken nachspürt, die höhere, innere Wahrheit der Vernunft oder vielmehr des Geistes, jenes objektiven oder historischen Geistes, dessen Begriff uns von Hegel her geläufig ist.

Dem bahnbrechenden Erforscher und glanzvollen Darsteller österreichischer Geschichte war das volle Glück beschieden, noch vor seinem Tode gleichsam seiner Weisheit letzten Schluß unter seine Wissenschaft zu setzen und in zwei umfangreichen und inhaltschweren Bänden eigens herauszuheben. Fülle des Geistes in Fülle der Tatsachen: so läßt sich das 436 und 421 Seiten umfassende zweibändige Werk kennzeichnen, das nun von des Meisters Hand selbst noch abgeschlossen vorliegt. Geradezu staunenswert offenbart sich die Zusammenfassung reichster Tatsachenfülle in einer gleichmäßigen Verteilung und Gliederung des Stoffes, die durch die rechten Verhältnisse die tiefe Sachlichkeit bekundet, mit der hier die Sachen selbst zur Erscheinung und zum Wort kommen. Dem Charakter und Leserkreis dieser Zeitschrift entsprechend, möchte ich in aller Kürze und nur zum Beispiel besonders auf solche Hauptstücke hinweisen: I. Glaube und Erleben im deutschen Mittelalter (darunter u. a.: Universal-

geschichte im Dienste der Theologie; Die Wissenschaftslehre des Mittelalters; Otto von Freising); III. Zeitalter der Glaubenskämpfe und Werden der Aufklärung; XIV. Die katholische und großdeutsche Geschichtschreibung im Deutschen Bund und im Zweiten Reich (hier werden katholische Forscher wie Frantz, Döllinger, Hurter, Janssen, Grauert, Finke, Schulte, Pastor, Ehrhard, Denifle, Ehrle, Baeumker, Grabmann, Eichmann, Schrörs, Merkle wohl zum ersten Male so gründlich und wohlausgewogen in ihren der nichtkatholischen Geschichtschreibung „ebenbürtigen" Leistungen gewürdigt); XXII. Die deutsche Volkskunde und die „Volkswissenschaft" — Die gesamtdeutsche Geschichtsauffassung — Werden der Rassenlehre — Nationalsozialistische Geschichtsanschauungen. Die beiden Bände legen, wie Srbik selbst rückblickend zusammenfaßt, einen weiten Weg zurück von der Scholastik, dem Humanismus und der Säkularisierung des religiös bestimmten Geschichtsbildes, vom Vernunftkult und Fortschrittsglauben, vom Individualismus und dem Menschheitsuniversalismus, vom Lehrer- und Richtertum der Geschichte bis zur Untergangsstimmung Spenglers und zur rassischen Volksvorstellung des Nationalsozialismus. Die von mir genannten Kapitel sind, wie gesagt, nur zum Beispiel herausgegriffen; aber sie allein bereits zeigen, daß der Leserkreis unserer Zeitschrift auch zur Leserschaft des letzten Werkes von Srbik gehören sollte. Und es geht, das dürfte auch schon deutlich geworden sein, nicht nur die Theologen an, deren geistige und wissenschaftliche Interessen bei der Geschichte liegen, sondern alle Theologen, da überall die Voraussetzungen und Grundfragen des historischen Geistes und seiner Entwicklung und wissenschaftlichen Selbstdarstellung sichtbar gemacht werden.

In letzter Hinsicht verdienen Einleitung (Das bisherige Bild der deutschen Geschichtschreibung und die neuen Aufgaben) und „Rückblick und Ausblick" ausgezeichnete Aufmerksamkeit, gerade auch bei theologischen Lesern. Srbik bekennt sich zu einem bedingten Historismus und lehnt doch die Relativierung der Werte ab, an deren Absolutheit er nicht zweifelt.

Daß dieses Werk ein geistiges Vermächtnis ist, mögen am Schluß dieser Anzeige zwei ihm entnommene Zitate belegen, die am besten den Standpunkt des Verfassers und seines letzten Buches dartun. II,371 heißt es: „Es gibt somit für den Historiker nicht nur eine einzige, eigennationale Wertwelt, sondern es gibt für ihn auch eine übernationale Wertordnung, deren Quellstrom am reinsten aus dem christlichen Universalismus und aus dem idealistischen Humanismus fließt. Das Christentum wird solcher Sehweise immer als eine höchstwertige, überzeitliche und übervolkliche Kulturkomponente in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bewußt sein, der Nationsbegriff aber wird ihr ein wesentlich geistiger Begriff in Rankes Weise sein, vom Rassenprinzip wird sie nur die tragfähigen Elemente anerkennen und die Macht wird ihr vor allem als Notwendigkeit der Erhaltung des Rechtes und der geistigen Kultur ein Wert sein. Der Staat wird wieder als Diener der Gerechtigkeit, des Rechtes und der Moral angesehen werden müssen, nicht als mechanistischer Selbstzweck und Herr des Rechtes, denn dann wird das Recht zum Nutzinstrument gemacht und der Willkür untergeordnet. Und die Würde und der eigene Wert des Menschen und die Freiheit verlangen ebenso nach erneuter Geltung im deutschen Staatsdenken wie der Begriff des Rechtsstaates. Das Naturrecht dringt mit Fug gegen den Rechtspositivismus vor. Hüten wir uns vor den furchtbaren Gefahren übersteigerten Machtdenkens und vergessen wir nicht des höheren sittlichen Rechtes von Religion und Kultur! Das Recht und der Friede bedürfen der Macht, aber es gibt keine Hoheit der Macht über dem Recht, sondern nur die des Rechtes über der Macht, und das bewegende Ursprüngliche ist in Wahrheit immer die geistige Tat." Und II,378 heißt es: „Es ist ein schwerer Irrweg, beispielsweise katholischer Gesinnung zu verargen, daß sie den Sinn der Geschichte nicht im Immanenten, sondern im Transzendenten sucht; daß sie jede nur rationale Erkenntnis des geschichtlichen Ablaufes als bruchstückhaft ansieht und den Sinn der Geschichte durch Gott und die Offenbarung bestimmt glaubt ‚als das Werden des Reiches Gottes im Zusammenwirken oder in der Auseinandersetzung göttlich-ewiger und kreatürlich-zeitlicher Faktoren'. Niemals wird menschliches Sehnen nach der Übergeschichte verstummen. Unsere Hoffnung auf geistig-seelische Genesung kann nur in einer Rückkehr zum ‚Ewigen im Menschen' durch Wiederherstellung des Verhältnisses des Menschen zur höheren Seinsform im Bewußtsein seiner Kreatürlichkeit, seiner Ebenbildschaft Gottes und einer Weltordnung durch Erkenntnis in tiefstem Leid und unermeßlicher Katastrophe des enthumanisierten Kosmos erwachsen." „Mag sein, daß stürmende Jugend aller weltanschaulichen Lager in meinem Werk den Geist von gestern sehen wird" (I,23). Aber ohne geschichtliche Besinnung auf das

Gestern der Geschichte gibt es kein echtes geschichtliches Heute und Morgen. Da gilt Goethes Wort:

Liegt dir Gestern klar und offen,
Wirkst du Heute kräftig, treu;
Kannst auch auf ein Morgen hoffen,
Das nicht minder glücklich sei.

München G. Söhngen

Zahn-Harnack, Agnes von, Adolf von Harnack, 2. Aufl. Mit 1 Abb. Oktav VIII, 453 S. Berlin, de Gruyter u. Co. 1951. Ganzl. DM 16,80.

Die zu Harnacks 100. Geburtstag herausgekommene neue Auflage unterscheidet sich nicht wesentlich von der ersten (1936). Die Verfasserin ist der nicht leichten Aufgabe, „die Persönlichkeit ihres Vaters in ihrem zeitgeschichtlichen Rahmen" zu zeichnen, in hervorragender Weise gerecht geworden. Ihr Buch ist von hoher geistiger und literarischer Qualität, geschrieben mit pietätvoller Wärme, aber auch mit objektiver Sachlichkeit und ohne Überschwang. Es bietet ein gutes Stück Zeit- und Kulturgeschichte, belebt durch zahlreiche Details aus dem Familien- und Gesellschaftsleben, aus dem Verkehr mit den Freunden und aus der Begegnung mit führenden Männern der Zeit. Die klare und anschauliche Darstellungsweise, die auch bei der Behandlung spröder theologischer Gedankengänge nicht versagt, macht das Lesen des Buches zu einem Genuß.

Es ist nicht möglich, den reichen Inhalt auch nur andeutungsweise zu kennzeichnen. Geniale Begabung und unermüdlicher Arbeitseifer führten Harnack schnell zu höchstem wissenschaftlichen Ansehen. Mit 27 Jahren war er Ordinarius für Kirchengeschichte in Gießen, 1886 folgte er einem Ruf der preußischen Universitätsverwaltung nach Marburg. Weiteste Kreise der theologischen und auch nichttheologischen Welt gewann er mit dem Erscheinen des I. Bandes seiner großen Dogmengeschichte (1885), mit dem er seine Lossagung von der lutherischen Orthodoxie offen bezeugte — zum Schmerz vieler seiner Freunde und vor allem seines strenggläubigen Vaters. Fortan unbestritten Führer der liberalen Theologie, wurde er 1888 trotz schärfsten Widerspruchs des Evangelischen Oberkirchenrats mit dem kirchengeschichtlichen Lehrstuhl an der Berliner Universität betraut. Die Kirchenbehörde hielt an ihrer ablehnenden Haltung fest, indem sie Harnack weder in das Konsistorium berief, noch zu den theologischen Prüfungen hinzuzog. Der Gegensatz verschärfte sich noch durch den 1892 ausbrechenden Kampf um das Apostolikum, bei dem Harnack seinen liberalen Standpunkt zwar maßvoll, aber mit grundsätzlicher Entschiedenheit zur Geltung brachte. Die dadurch hervorgerufene Entrüstung orthodoxer Kreise hatte die Errichtung einer zweiten kirchengeschichtlichen Professur in Berlin zur Folge — das erste Beispiel einer „Strafprofessur" (besetzt zuerst mit Adolf Schlatter, dann mit Reinhold Seeberg). Eine außerordentliche Anerkennung war Harnacks Aufnahme in die Preußische Akademie der Wissenschaften (1890), die ihm die Leitung der Kommission für die Herausgabe der griechischen Kirchenväter übertrug und ihn 1896 mit der Abfassung der Festschrift zu ihrem 200jährigen Jubiläum (1900) beauftragte, eine Aufgabe, die er mit einem vierbändigen Werk zur höchsten Befriedigung aller löste. Inzwischen gingen seine theologischen Arbeiten weiter. Nach der Vollendung der Dogmengeschichte (III. Bd. 1889) erschien 1893 als Vorarbeit zur Kirchenväterausgabe die „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius". 1. Teil: Die Überlieferung und der Bestand, dann 1897 und 1904 zwei weitere Bände über die „Chronologie der altchristlichen Literatur". Das Jahr 1902 brachte als weiteres größeres Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten". In dem Jahrzehnt 1906—1916 veröffentlichte er insgesamt sieben „Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament", darunter „Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte" (1906), „Sprüche und Reden Jesu" (1907), wo ebenso wie in der „Chronologie" die Forschungsergebnisse vielfach die Tradition rechtfertigen. Dazu kamen die Neuauflagen der Dogmengeschichte (4. Aufl. 1909 u. 1910) und die vierbändige Sammlung seiner Reden und Aufsätze. Die weiteste Verbreitung aber fand sein „Wesen des Christentums", der Nachdruck einer öffentlichen Vorlesung im Wintersemester 1899/1900, in der er in glänzender Sprache seine Auffassung vom Christentum darlegte — er hielt selber das Buch für das beste, das er geschrieben. Daß es den alten Streit zu neuer Leidenschaft entfachte, war unvermeidlich. Sein letztes großes Werk, mit dem er ein Thema wieder aufnahm, mit dem er 50 Jahre

früher in der theologischen Fakultät von Dorpat den ersten Preis errungen hatte, war „Marcion, das Evangelium vom fremden Gott" (1920).
Harnack war aber nicht nur ein Mann der Feder, sondern auch der Tat. „Wissenschaft ist die Erkenntnis des Wirklichen zu zweckvollem Handeln", lautet einer der letzten Sätze, die er geschrieben hat (S. 427). Frühzeitig nahm er wirksamen Anteil an den evangelisch-sozialen Aufgaben und leitete 1903—1911 die Evangelisch-Sozialen Kongresse. Sein wissenschaftliches Ansehen und seine Sachkenntnis brachten es sodann mit sich, daß er vom Preußischen Ministerium häufig in Hochschulfragen und Fragen des öffentlichen Unterrichts herangezogen wurde. Überraschend und für viele befremdlich war seine Ernennung zum Generaldirektor der Königlichen Bibliothek (1905), wobei neben seiner hervorragenden Bedeutung für die Wissenschaft nicht zuletzt die Erwägung ausschlaggebend war, daß er durch seine autoritative Position die Forderungen für die Bedürfnisse der Bibliothek um so wirksamer bei den in Frage kommenden Ministerien vertreten könnte. Den Gipfel des ihm allgemein entgegengebrachten Vertrauens und der damit verbundenen Ehrungen erreichte Harnack in der 1911 bei der Jahrhundertfeier der Berliner Universität von Wilhelm II. gegründeten „Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften", die sich die Errichtung und Erhaltung von Forschungsinstituten zur Aufgabe stellte. Hatte er schon maßgebend bei der Planung und Einrichtung der Gesellschaft mitgewirkt, so wurde er jetzt von ihrem Senat zum ersten Präsidenten gewählt. Als solcher entfaltete er im Bunde mit führenden Männern der Wissenschaft und des Wirtschaftslebens sofort eine äußerst fruchtbare Tätigkeit. Was ihn zu solchem Einfluß auf Gebieten, die ihm als Theologen fernlagen, befähigte, war neben seiner Aufgeschlossenheit für naturwissenschaftliche Probleme und seinem Verhandlungsgeschick, wie es nach seinem Tode einer seiner Mitarbeiter aussprach, „die Überlegenheit der Persönlichkeit über den Fachmann" (S. 335).
Die theologische Würdigung Harnacks ist naturgemäß bedingt durch die Stellung zu seiner Auffassung des Christentums. Wer die von einer rationalistischen Grundeinstellung und keineswegs von der geschichtlichen Erkenntnis geforderte Voraussetzung, daß die christlichen Mysterien wegen ihres übernatürlichen Gehalts unmöglich seien, nicht teilt, wird in der liberalen Evangelienkritik nicht die Befreiung des evangelischen Kerns von seiner zeitbedingten verkrusteten Schale, sondern die Zerstörung der Fundamente des genuinen Christentums sehen und sie deswegen schärfstens ablehnen. Von dem Urteil über die objektive Lehre ist indes zu unterscheiden das Urteil über die Persönlichkeit, das in erster Linie den Maßstab des subjektiven Wollens anzulegen hat. An der Lauterkeit des Wollens kann gerechterweise bei Harnack kein Zweifel sein. Seitdem er sich als Primaner für die Theologie entschieden hatte, sah er seine eigentliche Lebensaufgabe im Dienst des Evangeliums, um den modernen Menschen den Zugang zu ihm zu öffnen. Allein das Christentum kann nach seiner Überzeugung den Menschen zu seiner Vollendung führen. Nur in Christus erschließt sich uns die Gotteserkenntnis. Mit Nachdruck formulierte er deswegen: „Das Christentum ist nicht e i n e, sondern d i e Religion" (S. 228). Die Absolutheit des Christentums ließ ihn folgerichtig Stellung nehmen gegen die starken Bestrebungen, die Theologie in der allgemeinen Religionswissenschaft aufgehen zu lassen. Bezeichnend ist, daß auch in seiner späteren Zeit, wo er durch so viele und große Aufgaben anderer Art in Anspruch genommen wurde, die theologische Arbeit bei ihm stets im Vordergrund blieb. Zutiefst war er — unbeschadet seines abstrichlosen Liberalismus — eine religiöse Natur. Angesichts dessen werden auch seine theologischen Gegner sich nicht bloß neigen vor der Universalität seines Geistes und vor seiner gewaltigen und fruchtbaren Arbeitsleistung, sondern werden auch sein hohes Wahrheitsethos, sein schlichtes, edles Menschentum und seine aufrichtige Frömmigkeit anerkennen. Sein Grabstein auf dem Alten Matthäikirchhof in Berlin trägt als einzige Inschrift: „Veni creator spiritus". Er hatte sich die Worte als Wappenspruch gewählt, als ihm 1914 der erbliche Adel verliehen wurde. Eindrucksvoller kann seine Geistesart und sein Streben nicht gekennzeichnet werden.

Münster B. P o s c h m a n n

Weddigen Walter, W i r t s c h a f t s e t h i k (System humanitärer Wirtschaftsmoral). 214 Seiten. Verlag Duncker & Humblot, Berlin-München 1951, Halbl. DM 12,70.
Daß ein Fachmann der Wirtschaftswissenschaften auch eine Wirtschaftsethik verfaßt, hilft schon als reine Tatsache dem Anliegen der Ethik voran, das Wirtschaftsleben zu versittlichen. Inhaltlich unterstreicht W. dazu in nicht wenigen Punkten die Forderun-

gen, die auch eine katholische Ethik sonst schon für den wirtschaftlichen Bereich stellte. Beispielsweise weist Vf. darauf hin, daß „der Arbeitsfaktor nicht nur mit seiner Leistung das wichtigste Mittel, sondern zugleich auch selbst eine wichtige Aufgabe der sittlichen Wirtschaft" bedeutet (67, vgl. 156). Vf. fordert unter Ablehnung einer individualistisch-freien Marktwirtschaft und einer kollektivistisch-gebundenen Planwirtschaft eine organisch-gelenkte Sozialwirtschaft; ihre Wirtschaftsverfassung muß eine Synthese von Freiheit und Bindung bilden, ohne daß die Wissenschaft „Rezepte aufstellen kann, die ein für allemal gültig wären" (95); sie muß „sozialethisch von der sozialen Gerechtigkeit ausgehen" (128), den „mittelstufigen Wirtschaftsverbänden" — Gewerkschaften, Arbeitgeberverbände, genossenschaftliche Organisationen, Berufsstände werden hier allerdings ohne nähere Kennzeichnung ihrer gesellschaftlichen Rangstellung nebeneinander genannt — eine bedeutsame, in Selbstverantwortlichkeit zu lösende Aufgabe stellen (103 f, 128 ff); unter sozialer Gerechtigkeit versteht Vf. dabei „eine dualistisch bestimmte Gerechtigkeit" (126), eine Synthese zwischen einer individualistischen und einer kollektivistischen Gerechtigkeitsauffassung, eine Synthese, die sich mit dem Blick auf ein organisches Gleichgewicht zugleich am Individual- als auch Kollektivgrundsatz orientiert (126 ff, 148). Vf. tritt für das Eigentumsrecht als Grundlage der Wirtschaft ein und verlangt äußerste Zurückhaltung bezüglich Sozialisierung (133 ff); freilich ist ihm Privateigentum kein Grundrecht, sondern lediglich „ein notwendiges Übel aus den Forderungen der Nächstenliebe" (39), und „ob und inwieweit der einzelne das Recht des Sondereigentums insbesondere an Produktionsmitteln behält, ist keine grundsätzliche, sondern eine reine Zweckmäßigkeitsfrage jenes sittlichen Postulats der Nächstenliebe" (ebd.). Diese Minderbewertung des Eigentumsrechts tritt besonders spürbar beim Erbrecht hervor, wo Vf. nicht für eine Besteuerung eintritt, die soviel als notwendig wegsteuert, sondern für eine, die nur soviel als notwendig beläßt (141/144). Vf. sieht den gerechten Preis in dem Preis, der unter Wahrung und Korrektur der sozialen Gerechtigkeit durch Angebot und Nachfrage gebildet wird; er wendet dies grundsätzlich auch auf den Lohn als den „Preis der im Abhängigkeitsverhältnis geleisteten Arbeit" (156) an, wobei allerdings die soziale Gerechtigkeit mit Rücksicht auf die Sonderstellung, die der Arbeit im Unterschied zu den anderen Produktionsfaktoren eignet, sowohl eine wirtschafts- und sozialpolitische Beeinflussung des Arbeitsangebotes, als auch eine mehr direkte Einschränkung der freien Lohnbildung über Angebot und Nachfrage verlangt.

Vf. bietet uns seine Wirtschaftsethik grundsätzlich nun nicht als ein System von „unbedingten" oder „bekennenden" Aussagen über die sittlichen Qualitäten der zu betrachtenden wirtschaftlichen Vorgänge, sondern nur von „hypothetischen oder erkennenden" Werturteilen (Zweckmäßigkeitsurteilen) (10). Insofern die Wirtschaftswissenschaft damit zum Ausdruck bringt, daß sie selbst über das Verhältnis von Mitteln zu Zwecken bzw. zu einem bestimmten Gesamtzweck hinaus nichts über den Verpflichtungscharakter von Ziel und Zweckmittelverhältnissen aussagen kann, wird deutlich gemacht, daß Wirtschaftsethik eben nicht nur etwas über Zweckmittelverhältnisse, sondern über Zielgültigkeit und Zweckmittelverpflichtung auszusagen hat. Wenn Vf. diese letzteren Urteile, so sie nicht nur hypothetisch gefällt werden, den „rein subjektiven" zuzählt, so kann man ihm darin nur folgen, solange man alle Aussagen über menschliches Leben vom Standpunkt eines eingeengten Wissenschaftsbegriffes aus betrachtet, nicht aber, wenn man anerkennt, daß solche Aussagen wissenschaftlich auch von einem anderen Standpunkt aus gefunden werden können und müssen. Die Verschiedenheit zwischen Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftsethik wird ferner zu einer regelrechten Unverbundenheit, wenn der Eindruck entsteht, als werde die oberste Norm des wirtschaftlichen Handelns nicht nur in ihrer formellen Eigenschaft als sittlicher Norm, sondern auch sachlich von außen her an das Wirtschaftsgeschehen herangetragen. Dieser Eindruck entsteht, wenn Vf. das Ziel der Wirtschaft der inhaltlich-teleologischen christlichen Ethik entnimmt (15 ff), nicht weil eine wissenschaftliche ethische Erforschung des Wirtschaftslebens das gleiche Ziel setzen muß, sondern weil es sich um eine Norm handelt, die „gefühlsmäßig bejaht und geglaubt" werden muß (19) und praktisch eine genügend breite Anerkennungsbasis unter den Menschen besitzt (16, 20 f). — Ähnliches muß man zu den Ausführungen über „Kultur und Sittlichkeit" (41 ff) sagen.

Wenn Wirtschaft als solche auch selber über die ethischen Qualitäten der Ziele, für die sie die Mittel bereitstellt, kein Urteil fällt, so kann sie, gerade auch wenn man sie wie Vf. als Mittelbeschaffung (49) definiert, nicht davon abstrahieren, daß sie

Ziele hat; denn da Mittel begrifflich immer etwas besagt, das für einen Zweck geeignet ist, muß etwas, das von Haus aus Mittel ist, von Haus aus auch einen Zweck haben. Wenn Wirtschaft wesenhaft Mittel beschaffen soll, dann muß sie auch ein Sachziel haben. Eine wirtschaftsimmanente Beurteilung wird sich dann freilich nicht nur an Rentabilität und Produktivität, absolut genommen, sondern auch an diesem Sachziel orientieren, und der Satz „Produktivität und Ethik des wirtschaftlichen Handelns fallen zusammen" (65) wird, ergänzt in „Sinnerfüllte Produktivität und Ethik des wirtschaftlichen Handelns fallen zusammen", mit innerer Notwendigkeit zum Ausgangspunkt ethischer Wertung.

Vf. unterstellt als oberstes sittliches Gesetz des wirtschaftlichen, wie des menschlichen Handelns überhaupt die Nächstenliebe, und zwar sowohl als Motiv (subjektiv), als auch als objektives Ziel (18). Dem Ideal oder „Typ des liebevollen Menschen uns selbst anzunähern und seine Entwicklung bei andern nach Kräften zu fördern, bedeutet den Inhalt dessen, was wir hier als oberstes sittliches Gesetz unterstellen" (19). Vf. meint damit allerdings nicht die Liebe im ganzen Ausmaß und Gehalt des christlichen Begriffes, sondern den liebevollen Menschen, insofern er mit diesseitigen Zielsetzungen und Erfolgen die Nächstenliebe verkörpert, also Liebe mehr im Sinne eines „Humanismus" (22). Wenn Vf. der Wirtschaft dieses Ziel setzt, berührt sich dies mit der Forderung der Enzyklika Quadragesimo anno, daß die Wirtschaft den Menschen auch die Entfaltung eines veredelten Kulturlebens ermöglichen soll, „das, im rechten Maß genossen, dem tugendlichen Leben nicht nur nicht abträglich, sondern im Gegenteil förderlich ist" (Qu. a. n. 75). Würde diese Forderung des Dienstes am liebenden Menschen ähnlich wie in der Enzyklika der Dienst an der sittlichen Persönlichkeit als Ziel hingestellt, das aus der Natur des Menschen und der Wirtschaft als eines gesellschaftlichen Prozesses heraus sich ein näheres, unmittelbares Ziel der Wirtschaft unterordnet, dann könnte man mit Vf. in den grundliegenden Gedanken seiner Wirtschaftsethik leichter einig gehen. So aber bleiben das unmittelbare allgemeine (und deshalb vom ethischen Standpunkt aus verpflichtende) Sachziel der Wirtschaft und der damit wesensnotwendige gesellschaftliche Charakter der Wirtschaft unterbetont. Wohl begegnen wir immer wieder dem Gemeinwohl als Quelle verschiedener Forderungen (man vgl. S. 28, 32 u. ö.; ferner den Rückgriff auf die soziale Gerechtigkeit S. 101, 125 ff, 144 u. ö.). Aber dem Gemeinwohl als einer Größe, die sich aus dem zugleich individualen und sozialen Wesen des Menschen erkennen läßt und jeder Gemeinschaft artentsprechend, wenn auch durchaus nicht in starrer Fixierung vorgegeben ist, wird nicht sein Platz; sieht doch Vf. im Gemeinwohl und der damit begründeten jeweiligen „Gruppenethik", auch wenn sie nicht verabsolutiert, sondern organisch in die Menschenbeziehungen universalerer Art eingebaut werden, lediglich eine Art notwendiges Übel (man vgl. vor allem S. 35 f, 93).

Im Zusammenhang damit steht es auch, daß Vf. die Synthese von Freiheit und Bindung, die, wie er mit Recht immer wieder hervorkehrt, für die ethische Beurteilung einer Wirtschaftsordnung von ausschlaggebender Bedeutung ist, zwar unter dem Gesichtswinkel der Produktivität eindrucksvoll beleuchtet, in ihrer weiteren grundsätzlichen Verankerung aber Prinzipien entwickelt, die dem individualen und sozialen Charakter des Menschen nicht gerecht werden. Der in sich durchaus richtige Gedanke, daß das Ideal des liebevollen Menschen wegen der Unvollkommenheit des Menschen ein Mindestmaß von persönlicher Freiheit verlangt (37), wird zur wesentlichen Begründung und zur Norm des Ausmaßes der Freiheit gemacht, und diese weniger als ein ursprüngliches Recht denn als eine Zweckmäßigkeitseinrichtung gewertet (38). Anderseits wird aus dem Gedanken, daß das Ideal des liebenden Menschen Gemeinsinn fordert, der damit keineswegs notwendige Schluß verbunden, der Gemeinsinn verlange einen möglichst weitgehenden Verzicht auf Freiheit bzw. er lege dem Menschen die Pflicht auf, anstatt der Wahrung möglichster Freiheit „durch Besserung seiner sozialethischen Mängel eine zunehmende Beschränkung seiner vom Recht institutionell zu sichernden Freiheitssphäre zu ermöglichen" (38 f). Angesichts der Tatsache, daß Vf. der genannten Synthese für die Stellung zu den einzelnen Problemen des wirtschaftlichen Lebens eine bedeutsame Rolle einräumt, haben die hier entstehenden Verzeichnungen einiges Gewicht. Daß nämlich die Wirtschaft wesensmäßig eine Funktion des Menschen in der Gesellschaft ist, der Aufbau (Typ) der Wirtschaftsordnung naturnotwendig dem zugleich individualen und sozialen Charakter des Menschen entsprechen und der Wirtschaftsablauf im Endergebnis zum allgemeinen Wohl und so zum Wohl der einzelnen führen muß, verliert an grundsätzlicher Bedeutung. Dementsprechend wird — hier tritt das Gesagte m. E. recht spürbar hervor —, die

individualistisch-freie Marktwirtschaft und die kollektivistisch-gebundene Planwirtschaft zwar mit ernst zu nehmenden Gründen abgelehnt; aber es erscheint verwischt, daß beide bereits im Ansatzpunkt zur Gestaltung der Wirtschaft irren und deswegen verwerflich sind, weil sie nicht nur das „zweckmäßige Einschmelzungsverhältnis" (95) von individueller Freiheit und kollektiver Bindung verfehlen, sondern das Verhältnis von Persönlichkeit und Gemeinschaft grundsätzlich falsch sehen (man vgl. 95/120). — Wenn wir so mit dem Vf. in verschiedenen Punkten nicht einig gehen können, so hat dies seinen letzten Grund wohl darin, daß Vf. in seiner sittlichen Wertung der Wirtschaft nicht vom Naturrecht (Naturgesetz) ausgeht, das zusammen mit der Offenbarung die unveränderliche Grundlage bildet, von der aus die Kirche urteilt, ob eine gegebene Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung der Sittlichkeit entspricht oder nicht. — Unter Beachtung solcher freilich wesentlichen Divergenzen wird man auch von theologischer Seite das Buch Weddigens gerne zur sittlichen Beurteilung des wirtschaftlichen Lebens benützen.

Bamberg — Josef Schneider

Hornstein, X. von, u. **Faller** A., Gesundes Geschlechtsleben. Handbuch für Ehefragen. München u. Kempten (Kösel) 1950. 452 S., Ln. DM 19,—.

Dieses Sammelwerk von fast 50 Einzelarbeiten beabsichtigt nicht, einen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung oder zur wissenschaftlichen Diskussion zu bieten. Vielmehr will es in christlichem und streng wissenschaftlichem Geiste eine grundlegende, zuverlässige Orientierung über die wesentlichen Probleme des menschlichen Geschlechtslebens, der Sexualethik und der Ehe geben. Zu diesem Zweck läßt es rund 30 Fachleute der Biologie, der Medizin, der Geschichte, der Erziehungswissenschaft, der Rechtslehre, der Philosophie und Theologie je zu den ihrem speziellen Arbeitsgebiet zufallenden Einzelfragen zu Wort kommen. Dadurch soll für das in fast alle Bereiche des Menschenlebens verwobene Geschlechtliche eine einseitige Sicht und Beurteilung vermieden bzw. überwunden werden. Die einem solchen Versuch seinerseits drohende Gefahr einer Zersplitterung und einer bruchstückhaften oder beziehungslosen Aneinanderreihung von Einzelarbeiten ist durch eine umfassende, weitschauende Planung und zielbewußte Leitung der Zusammenarbeit in glücklicher Weise vermieden worden. Schon ein erster Blick auf die verschiedenen Themen offenbart die Umsicht und die Vertrautheit mit der Problemlage der Gegenwart, mit der die Herausgeber an ihr Werk gegangen sind. So verbindet das Buch trotz des beschränkten den Einzelartikeln zur Verfügung stehenden Raumes eine erstaunliche Universalität der Betrachtungsweise mit einer klaren, tiefbegründeten einheitlichen Ausrichtung, die es bewußt vermeidet, an die natürlichen, ethischen und geistigen Wirklichkeiten mit vorurteilsbedingter Begrenzung heranzugehen. Nach einem kurzen, vielleicht hinsichtlich der Gegenwart zu kurzen Blick in die Geschichte der Erotik und Sexualethik wird behandelt das Geschlechtsleben im Bereich der Einzelpersönlichkeit, innerhalb der ehelichen Gemeinschaft und innerhalb des öffentlichen Lebens und schließlich noch die Hauptfragen der Sexualpädagogik. Für die äußere Stoffanordnung war maßgebend die zugrunde liegende Tendenz einer Synthese zwischen einer einseitigen Betrachtungsweise des Geschlechtlichen nur von der biologischen und anderseits nur von der geistigen Seite her. Eine solche etwas schematische Stoffgliederung ist hier gerechtfertigt aus den technischen Notwendigkeiten einer Zusammenstellung vieler Einzelarbeiten. Als Gedankenführung für eine vollmenschliche Wertung des Geschlechtlichen könnte sie irreführend sein. Für eine Neuauflage wäre zu wünschen, daß die mißverständliche und sachlich nicht richtige Bezeichnung „Geschlechtstrieb" in den Überschriften des 2. und 3. Teiles ersetzt wird. Aus der Fülle der großenteils wertvollen Artikel verdienen besondere Hervorhebung die meisten Darstellungen der naturwissenschaftlichen Themen, die zum Teil Meisterstücke ihrer Art sind in Auswahl und Stoffülle bei aller Beschränkung, in gediegener naturwissenschaftlicher Fundierung, in Übersichtlichkeit und Klarheit, nicht zuletzt in der unbefangenen und vornehmen Form der Behandlung. Fast allen Einzelarbeiten sind kurze Übersichten über die wesentliche Literatur beigefügt, die den Weg für eingehendere Unterrichtung weisen.

Passau — R. Hofmann

Eingelaufene Schriften

(Besprechung vorbehalten)

Archiv für Liturgiewissenschaft. Band II. Herausgegeben von Dr. Hilarius Emonds OSB (411 S.). Regensburg, 1952. Verlag Friedrich Pustet.

Becher, Hubert S. J. / Der seidene Schuh (54 S.). Speyer/Rhein, 1952. Pilger-Verlag.

Buber, Martin / Bilder von Gut und Böse (112 S.). Köln und Olten, o. J. Verlag Jakob Hegner.

F. Cappello / De Sacramentis, 5 Bde. Ed. Marietti, Turin und Rom 1943/51.

Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie. Herausgegeben von Robert Grosche. IX. Jahrgang, I. Teil (80 S.). Münster i. Westfalen, 1952. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

M. Conte a Coronata / Institutiones Iuris Canonici, 5 Bde., Ed. Marietti, Rom 1947/49.

J. Coppens / Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments — Les Harmonies des deux Testaments. Supplément bibliographique — Bibliographie J. Coppens (99 S.). Bruges-Paris — Freiburg i. Br., 1952. Desclée de Brouwer-Herder.

Schriften des Nikolaus von Cues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Predigten 1430—1441. Deutsch von J. Sikora und E. Bohnstädt (475 S.). Heidelberg, 1952. Verlag F. H. Kerle.

Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber „Benedictus") unter Benützung bisher unbekannter Handschriften, neu herausgegeben von Josef Quint (142 S.). Berlin, 1952. Verlag von Walter De Gruyter & Co.

G. J. Ebers / Grundriß des katholischen Kirchenrechts. Rechtsgeschichte und System. Wien 1950. Menzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung.

Festschrift für Karl Adam / Abhandlungen über Theologie und Kirche. In Verbindung mit Heinrich Elfers und Fritz Hofmann herausgegeben von Marcel Reding (320 S.). Düsseldorf, 1952. Patmos-Verlag.

J. Gamberoni / Der Verkehr der Katholiken mit den Häretikern. Brixen, 1952. Hofbuchdruckerei A. Weger.

Gutwenger, Engelbert S. J. / Wertphilosophie mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes. Philosophie und Grenzwissenschaften Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. VIII. Band, 1. u. 2. Heft (208 S.). Innsbruck, 1952. Verlag von Felizian Rauch.

H. Hanstein / Kanonisches Eherecht. Ein Grundriß für Studierende und Seelsorger. Paderborn, 1949. 2. Auflage.

Haubst, Rudolf / Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues (XXII & 346 S.). Trier, 1952. Paulinus-Verlag.

Heer, Friedrich / Die Tragödie des Heiligen Reiches. Stuttgart, 1952. Verlag W. Kohlhammer.

Historische Ortsnamen von Bayern, Teil Franken, Stadt- und Landkreis Kulmbach. Bearb. v. E. Frhr. v. Guttenberg (84 und 252 S., 1 Karte). 1952. Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Hirschberger Johannes / Geschichte der Philosophie. II. Neuzeit und Gegenwart (XVII & 641 S.). Freiburg, 1952. Verlag Herder.

H. Jone / Gesetzbuch der lateinischen Kirche, 2 Bde. 2. Aufl. Paderborn, 1950/52. Verlag F. Schöningh.

H. Jone / Commentarium in Codicem Iuris Canonici. Paderborn, 1950.

Koep, Leo / Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache. (VIII u. 136 S., mit 4 Abbildungen auf 2 Tafeln). Bonn, 1952. Peter Hanstein Verlag.

Kohl, Paula / Der katholische Religionsunterricht auf der Oberstufe unter besonderer Berücksichtigung des Entlaßunterrichts (302 S.). Bochum (1951). Verlag Ferdinand Kamp.

Kühner, Hans / Vinzenz von Paul. Aus seinen Briefen, Vorträgen und Gesprächen (271 S.). Einsiedeln/Köln, 1951. Verlagsanstalt Benzinger & Co.

Kuhaupt, Hermann / Die Hochzeit zu Kana. Vom Mysterium der Ehe (301 S.). Recklinghausen, 1952. Paulus-Verlag.

Lerle, Ernst / Eine Macht auf dem Haupte? Zur Auslegung von 1. Kor 11,10 (19 S.). Berlin, o. J. Evangelische Verlagsanstalt.

Lerle, Ernst / Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese (103 S.). Frankfurt/M., 1951. Lutheraner-Verlag GmbH.

Liturgisches Jahrbuch. 2. Band 1952, I. Halbband. Im Auftrage des Liturgischen Instituts in Trier herausgegeben von Joseph Pascher (134 u. 10 S.). Münster/Westfalen, 1952. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Maceina, Antanas / Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskys (340 S.). Heidelberg, 1952. F. H. Kerle Verlag.

Marcel, Gabriel / Das große Erbe. Tradition - Dankbarkeit - Pietät (86 S.). Münster, 1952. Verlag Regensberg.

Noske, Gerhard / Wicherns Plan einer kirchlichen Diakonie (119 S.), Stuttgart, 1952. Evangelisches Verlagswerk.

Pohle-Gummersbach / Dogmatik. I. Band (702 S.). 10. Auflage. Paderborn, 1952. Verlag Ferdinand Schöningh.

Rahner, Karl S. J. / Das „Neue" Dogma. Zur Definition der Himmelfahrt der hl. Jungfrau und Gottesmutter (39 S.). Wien, 1951. Verlag Herder.

E. F. Regatillo / Jus Sacramentarium. 2. Auflage. Santander, 1949.

E. F. Regatillo / Institutiones Iuris Canonici, 2 Bde. 4. Auflage. Santander, 1951.

Rogger, Igino / Le Nazioni Al Concilio Di Trento Durante Sua Epoca Imperiale 1545—1552 (274 S). Roma, 1952. Orbis Catholicus.

Rusch, Theodor / Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon (142 S.). Zürich, 1952. Zwingli-Verlag.

Salesianum. Rivista Trimestrale. Anno XIV, Gennaio-Marzo 1952. N. 1 (186 S.). Torino, 1952. Società Editrice Internazionale.

Schoeps, Hans Joachim / Vom Himmlischen Fleisch Christi. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (80 S.). Tübingen, 1951. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum XVI/1 Ezechiel. edidit Joseph Ziegler, Göttingen, 1952. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.

Siegmund, Georg / Das Zeichen des Widerspruches (96 S.). Fulda, 1952. Fuldaer Verlagsanstalt.

Studia Anselmiana 29 / La Dottrina Trinitaria Di S. Anselmo (214 S.). Romae, 1952. Orbis Catholicus-Herder.

Studia Anselmiana 30 / An Annotated Date-List Of The Works Of Maximus The Confessor (VIII u. 64 S.). Romae, 1952. Orbis Catholicus, Herder.

H. Schauf / Einführung in das kirchliche Strafrecht. Herausgegeben vom Priesterseminar d. Bistums Aachen. Aachen, 1952.

Traité de Droit Canonique. Publié sous la Direction de R. Naz, 4 Bde. Ed. Letouzey et Ané, Paris 1946/48.

Vaccari, Alberto / Scritti di Erudizione e di Filologia, Volume Primo. Filologia Biblica e Patristica (XLV u. 391 S.). Roma, 1952. Edizioni Di Storia E Letteratura.

Volk, Hermann / Das Sakrament der Ehe (85 S.). Münster/Westfalen, 1952. Verlag Regensberg.

G. Vromant / Jus Missionariorum: De Matrimonio, 3. Auflage 1952. Ed. Universelle, S. A. Desclée de Brouwer, Paris.

Weil, Simone / Schwerkraft und Gnade. Mit einer Einführung von Gustave Thibon (289 S.). München, 1952. Kösel-Verlag.

Weingartner, Josef / Unterwegs. Lebenserinnerungen. Innsbruck, 1952. Verlag Felizian Rauch.

J. Wenner / Kirchliche Eheprozeßordnung. 2. Auflage, Paderborn, 1949.

J. Wenner / Reichskonkordat und Länderkonkordate. 5. Auflage. Paderborn, 1949.

Zürcher, Josef / Schwesternführung. Ein Handbuch für Oberinnen. Zusammengestellt durch eine Arbeitsgemeinschaft von Welt- und Ordenspriestern, bearbeitet und herausgegeben von Prof. Dr. J. Zürcher SMB (331 S.). Einsiedeln-Zürich-Köln, 1952. Benzinger-Verlag.

Neuheiten:

P. Thomas Michels O.S.B.
zum 60. Geburtstag

Aufgang des Jahres

Liturgische Texte von Advent bis Pfingsten. Übertr. von Th. Michels. 108 S., kart. DM 3,00, gebd. DM 3,90.

Ein kleines, aber inhaltsreiches und formvollendetes Gebetbuch zum Jahr der Kirche aus alten Texten, die großenteils nicht der römischen, sondern anderen Liturgien des Abendlandes, mit Vorliebe gallikanischen und westgotisch-spanischen Sakramentarien entnommen sind.

(Theolog. Quartalsschrift)

*

Mysterien Christi

Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen. Übertr. v. Th. Michels. 76 S., kart. DM 2,50, gebd. DM 3,50.

Das Bändchen enthält eine Sammlung schönster Übertragungen altchristlicher Hymnen. Die wunderbare Synthese der antiken Formschönheit und der orientalischen Mystik treffen hier zusammen mit der meisterlichen Übertragungskraft des Übersetzers.

(Frohe Botschaft, Wien)

Catholica

Jahrbuch für Kontroverstheologie. Herausg. v. Robert Grosche. 9. Jahrgang. 1. Teil, 84 S., kart. DM 4,50.

Wenn die Zeitschrift — nunmehr als Jahrbuch in jährlich 2 Teilen — wieder zu erscheinen beginnt, so nimmt sie das alte Anliegen wieder auf, das heute von einer bedeutsamen römischen Weisung der Kirche als Aufgabe gestellt ist: Dem immer stärker wachsenden Verlangen nach der Einheit der Kirche dadurch zu dienen, daß die katholische Lehre in ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Reinheit dargelegt und erklärt wird.

*

Geschichte der Kirche

in ideengeschichtlicher Betrachtung. Eine geschichtliche Sinndeutung der christlichen Vergangenheit v. Joseph Lortz. 17. bis 18. überarbeitete Aufl. 488 S., 19 Bilder, gebd. DM 19,50.

Seit 1932 hat dieses Werk viele begeisterte Freunde erworben. Die Darbietung des Stoffes wird lebendig durch das Bestreben, zuerst zu verstehen und dann zu werten, durch die Herausarbeitung geschichtlicher Charakterbilder, die Beachtung wesentlicher Kontroversfragen und die Berücksichtigung auch der Frömmigkeitsentwicklungen.

(Benediktinische Monatsschrift)

Bezug durch jede Buchhandlung.

Verlag Aschendorff - Münster/Westfalen

FRIEDRICH HEER

DIE TRAGÖDIE DES HEILIGEN REICHES

361 Seiten. Leinen mit zweifarbigem Schutzumschlag DM 16.80

Schon in seinem Werk „Der Aufgang Europas" hat Heer mit der alten Methode einer gesonderten Betrachtung der politischen Geschichte, der Kultur-, Kunst- und Theologie-Geschichte gebrochen; seine neue Zusammenschau der politischen Religiosität, des Frömmigkeitsstils und der großen gesellschaftlichen Umschichtung des 12. Jahrhunderts hat sich so überraschend fruchtbar erwiesen, daß der damals schon in Aussicht gestellte neue Band seiner Untersuchungen „Die Tragödie des Heiligen Reiches" mit großer Spannung erwartet wurde.

Während „Der Aufgang Europas" vor allem die Bewegung des Fortschritts und ihre Träger darstellte, die Welt des Bürgertums und der Städte, die französische Scholastik, Abälard, Bernhard von Clairvaux usw., so behandelt Heer in diesem neuen Band die eigentümlich tragische Lage des Deutschen Reiches in einer kritischen Wende der europäischen Geschichte. Das Reich der Staufer sieht er als ein großangelegtes Experiment, die Weltordnung Alteuropas, wie sie seit Karl dem Großen gültig war, mit alten und neuen Mitteln zu behaupten gegen den „Westen", der sich immer stärker konsolidierte und abschirmte gegen das Reich und seine Mitte. Erfolg und Scheitern dieser Aktion und Reaktion bestimmten das deutsche Schicksal der folgenden 700 Jahre. Heer zeigt die Haltung der alten Feudalwelt — repräsentiert durch die Reichsbischöfe als Träger der staufischen Reichsideologie — und die sich daraus ergebenden Konflikte. Sie liegen viel tiefer als etwa der bloß politische Streit zwischen Barbarossa und Heinrich dem Löwen, die ja beide — das läßt Heer deutlich sichtbar werden — ihrer ganzen Geistigkeit und Kultur nach zur „alten Welt" gehören. Als bedeutsamer schildert Heer den theologischen Bruch zwischen patristischer und scholastischer Theologie, der den bestehenden gesellschaftlichen Konflikt getreu widerspiegelt; auch die gesamte deutsche höfische Dichtung erfährt durch Heer eine Interpretation unter erregend neuartigen Gesichtspunkten.

Es ergeben sich Ausblicke auf das Verhältnis von Macht und Geist, von politischem Reich und innerem Reich, Person und gesellschaftlicher Ideologie, die weit hinausreichen über die Positionen des Hochmittelalters und jene bitterharten Kämpfe, welche Kaiser und Papst, Kleriker und Ritter um sie führten. Heer zeigt aber auch, was sich aus diesen Schwierigkeiten im Lauf der Jahrhunderte ganz folgerichtig entwickelt hat: einerseits gewisse politische Eigenschaften, andererseits jene geistige und seelische Hochspannung, die für die Deutschen charakteristisch ist und auf die sich ihre Situation in der Welt gründet.

Das Werk ist nicht nur für Historiker, Germanisten, Kunsthistoriker und Theologen von größter Bedeutung, sondern für alle geistig lebendigen Menschen, vor deren Augen in der einzigartigen Zusammenschau dieses Buches das Gesamtbild eines Vorganges ersteht, der für die ganze abendländische Welt von grundlegender und exemplarischer Bedeutung ist.

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

Johannes Schneider

Die Taufe im Neuen Testament

82 Seiten, kartoniert DM 4.80.

Die Taufe gehört zu den aktuellsten und umstrittensten Themen nicht nur der theologischen Forschung, sondern auch des allgemeinen religiösen Interesses. Die Arbeit von Joh. Schneider geht von der gegenwärtigen Diskussion aus und nimmt kritisch zu den wichtigsten Schriften über die Taufe Stellung. Sie zeigt, daß es bereits im Neuen Testament verschiedene Ausprägungen der Tauflehre gibt. Die urchristliche Taufe hat eine feste Stelle in der göttlichen Heilsordnung; sie kann nicht isoliert, sondern muß in ihrer Beziehung zu Verkündigung, Glaube und Geistmitteilung betrachtet werden.
Die Arbeit vermittelt eine Gesamtschau. Besonderes Gewicht liegt auf der exegetischen Erörterung der Taufe-Stellen des N. T., die heute umstritten sind. Dazu gehört die Frage, ob die Kindertaufe aus dem N. T. zu begründen ist. So führt die Arbeit über das historische Interesse zu einem aktuellen Anliegen unserer Zeit.

Georg Wehrung

Das Ethos des Gottesreiches

Etwa 400 Seiten, Leinen etwa DM 24.—.

Die Grundpfeiler dieses ethischen Entwurfes sind, wie der Titel sagt, die Welt, die uns mit ihren Grundsätzen und Abgründen umfängt, und das kommende Reich, das uns zum Leben in der Welt Kraft und Weisung gibt, indem es in seiner Universalität alle Funktionen wie alle „Ordnungen" anspricht und bewegen will. Das Ethos des Christen ist bezeichnet durch diese fruchtbare Spannung, die kein Stillstehen duldet, doch zugleich Ruhe in der Unruhe gewährt. Das „Reich" ist also nicht einfach Gesetz, auch nicht ein aus der Bibel zu ermittelndes Gesetz: es erhebt über die Gesetzesstufe, es ist Ausdruck einer Geistesmacht, die vom Evangelium her in unserer Mitte Raum gewonnen hat. So tritt an die Stelle des sogenannten dritten Gebrauches des Gesetzes die Geistesführung, die uns Sinn und Anspruch der jeweiligen Situation selbständig erkennen läßt (Geistes- und Situationsethik). Auch das „Naturrecht" kann nicht die Begründung vom Reiche her ersetzen, es wird vom Reich begrenzt und überboten.

W. Foerster

Kurzgefaßte Bibelkunde des Neuen Testamentes

72 Seiten, kartoniert DM 4.80.

In dieser Schrift werden in zum Teil mehrspaltigem Druck die neutestamentlichen Schriften übersichtlich dargeboten. Diese Gliederung wird durch eine knappe, aber das Wesentliche bringende Einführung vorbereitet. Darin wird sowohl die Lage, in der die Männer des Neuen Testamentes geschrieben haben, als auch die Lage ihrer Leser dargelegt. Das Buch ist in erster Linie als ein Hilfsmittel für Studenten gedacht, dient aber gleichermaßen Pfarrern und Laien, die sich rasch und erschöpfend über den Inhalt der Schriften des N. T. orientieren wollen.

Helmut Krämer

Griechische Wortkunde

72 Seiten, kartoniert DM 4.50.

Hans Eberhard Wilhelm

Griechisches Übungsbuch

Etwa 60 Seiten, kartoniert etwa DM 4.—.

Die Wortkunde und das Übungsbuch sind gedacht für den Theologiestudenten, der ohne genügende Kenntnisse des Griechischen zur Universität kommt. An allen Universitäten werden Kurse in Griechisch nach diesen beiden Lehrbüchern durchgeführt.

W. KOHLHAMMER-VERLAG, STUTTGART